Ciencia y técnica como "ideología"

Jürgen Habermas

tecnos

Jürgen Habermas es actualmente el pensador más importante y prometedor del continente europeo y una de las principales figuras del panorama filosófico mundial contemporáneo.

El presente volumen de ensayos es tal vez, entre toda la vasta y difícil producción de Habermas, la obra que suministra de modo más accesible las principales claves de su pensamiento. El ensayo que da nombre al libro, «Ciencia y técnica como "ideología"», es una apasionante discusión de la tesis de Marcuse sobre la función instrumentalizadora de la técnica. Los capítulos «Trabajo e interacción» y «Progreso técnico y mundo social» desarrollan el *leitmotiv* habermasiano —que tiene su origen en Hegel— de que el trabajo y el progreso técnico deben respetar las leyes y usos de la convivencia social.

Tras un capítulo dedicado a la teoría de la opinión pública, el espléndido ensayo final, «Conocimiento e interés», sintetiza en una veintena de páginas el programa completo de la filosofía de Habermas.

Cuadernos de
Filosofía y Ensayo

ISBN 978-84-309-4520-7

tecnos

1217503

JÜRGEN HABERMAS

CIENCIA Y TECNICA COMO «IDEOLOGIA»

Traducción de
MANUEL JIMENEZ REDONDO
y MANUEL GARRIDO

QUINTA EDICION

tecnos

Los derechos para la versión castellana de la obra *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, publicada originalmente en alemán por © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968, Al Rechte verbehalten, son propiedad de Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego

1.ª edición, 1984
5.ª edición, 2007

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S.A.), 2007
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-4520-7
Depósito legal: M. 12.604-2007

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad, S. L.

INDICE

ADVERTENCIA PRELIMINAR 9

TRABAJO E INTERACCIÓN 11

I 13
II 18
III 26
IV 33
V 41
VI 48

CIENCIA Y TÉCNICA COMO «IDEOLOGÍA» 53

I 54
II 59
III 66
IV 72
V 80
VI 86
VII 91
VIII 100
IX 108

PROGRESO TÉCNICO Y MUNDO SOCIAL DE LA VIDA 113

I 113
II 118
III 123

POLÍTICA CIENTÍFICA Y OPINIÓN PÚBLICA 131

I 131
II 139
III 144
IV 149

Conocimiento e interés. 159

I 159
II 161
III 164
IV 166
V 169
VI 173
VII 178

ADVERTENCIA PRELIMINAR

El artículo sobre *Ciencia y técnica como «ideología»* contiene una confrontación con la tesis desarrollada por Herbert Marcuse: «La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se trueca en una traba para la liberación, se convierte en instrumentalización del hombre.» Este artículo está dedicado al 70 cumpleaños de Herbert Marcuse. Pertenece a *Respuestas a Herbert Marcuse*, pero en razón de su extensión no pudo ser recogido en el pequeño volumen que apareció con ese título.

Me resulta grato poder presentar estas reflexiones —que en este trabajo tenían más bien un carácter experimental— junto con otras de artículos ya publicados en diversos espacios. Pueden servir para precisar algunos presupuestos (esto sea dicho con respecto a la primera y última aportación) y señalar las consecuencias (esto lo hago en mi tercera y cuarta aportación). Ciertamente conservan siempre el carácter de trabajos coyunturales.

En el libro *Conocimiento e interés*, aparecido a la vez, he desarrollado el punto de vista de mi lección inaugural en Francfort (que cierra este tomo).

Francfort del Meno, agosto de 1968.

J. H.

TRABAJO E INTERACCION. NOTAS SOBRE LA FILOSOFIA HEGELIANA DEL PERIODO DE JENA*

Hegel dicta en Jena durante 1804-1805 y 1805-1806 dos series de lecciones sobre la filosofía de la naturaleza y del espíritu. La *filosofía del espíritu* conecta con el *sistema de la eticidad* que Hegel dejó en estado fragmentario. Estas piezas de Hegel [1] se hallan todavía bajo la influencia del estudio de la economía política clásica, al que Hegel se dedicó por entonces. Acerca de esto ha llamado una y otra vez la atención la investigación marxista sobre Hegel [2]. Sin embargo, todavía no ha sido tenido suficientemente en cuenta el papel especial que dentro de su filosofía ocupa la *filosofía del espíritu* del período de Jena. Sigue dominando la idea que ya Lasson expresara en el prólogo a la edición de las lecciones de Jena: se considera a estos trabajos como una etapa previa a la Fenomenología y se acentúan sus paralelismos con el sistema posterior. Por mi parte quiero defender la

---

* Publicado originalmente en H. Braun y M. Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*. Stuttgart 1967, pp. 132-155.

Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

[1] Citamos el *System der Sittlichkeit* por la edición de Lasson, *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1923, vol. VII de las obras completas, pp. 415-479. Las dos versiones de la *Philosophie des Geistes* de Jena fueron asimismo editadas por Lasson: *Jenenser Realphilosophie* I, vol. XIX de las obras completas, pp. 195 y ss. y *Jenenser Realphilosophie* II, vol. XX de las obras completas, pp. 177 y ss.

[2] G. Lukács, *Der Junge Hegel*, Berlín, 1954.

tesis de que en esas dos series de lecciones de Jena Hegel pone a la base del proceso de formación del espíritu una concepción sistemática peculiar que sería abandonada después.

Las categorías lenguaje, instrumento y familia designan tres modelos básicos, igualmente primitivos, de relaciones dialécticas. La representación simbólica, el proceso de trabajo y la interacción que tiene lugar sobre la base de la reciprocidad establecen una mediación entre el sujeto y el objeto, cada uno de ellos a su manera. La dialéctica del lenguaje, del trabajo y de la relación ética está desarrollada en cada caso como una figura especial de la mediación. No se trata todavía de etapas que estuvieran construidas según la misma forma lógica, sino de formas diversas de construcción. Una radicalización de mi tesis podría rezar como sigue: no es el espíritu el que en el movimiento absoluto de reflexión sobre sí mismo, se manifiesta también, además de en otras cosas, en el lenguaje, en el trabajo y en la relación ética, sino que es precisamente la relación dialéctica de simbolización lingüística, de trabajo y de interacción la que determina el concepto del espíritu. A esto se opondría el lugar sistemático de las mencionadas categorías, pues no aparecen en una lógica sino en una filosofía real. Por otra parte, en ese momento de Hegel, las relaciones dialécticas están tan visiblemente apegadas todavía a los tipos básicos de experiencias heterogéneas de donde están extraídas, que las formas lógicas divergen entre sí según el contexto material de donde están tomadas. Exteriorización y extrañamiento, apropiación y reconciliación apuntan en direcciones distintas. Pero de todos modos en las lecciones de Jena parece insinuarse que sólo cuando tomamos *conjuntamente* estos tres modelos dialécticos básicos de la concien-

cia existente se nos hace transparente el espíritu en su estructura [3].

I

En su introducción a la *lógica subjetiva* recuerda Hegel un concepto del yo en el que está encerrada su experiencia fundamental de la dialéctica: «El yo... es esta unidad primariamente pura que se refiere a sí misma, y esto no de manera inmediata sino abstrayendo de toda determinación y contenido, y que se recoge en la libertad que representa la igualdad sin límites consigo mismo. Y de esta forma es universalidad; unidad, que sólo es unidad consigo a través de ese comportamiento negativo que aparece como el

[3] En favor de esta tesis aboga por lo demás la construcción misma de las lecciones. Las categorías lenguaje, instrumento y vida familiar cubren la dimensión de la existencia externa y pertenecen por tanto, según la división del sistema que Hegel introduciría definitivamente más tarde, a las formas del espíritu objetivo. Ciertamente que en Jena no aparecen bajo el título paralelo de espíritu real, sino que lo hacen en la primera parte de la filosofía del espíritu, para la que el editor elige la denominación sistemática de espíritu subjetivo. Pero según la terminología de la Enciclopedia el espíritu subjetivo sólo se refiere a aquellas determinaciones que caracterizan las relaciones del sujeto cognoscente y agente consigo mismo. Y entre esas determinaciones no se cuentan las objetivaciones que representan el lenguaje (símbolos legados por la tradición), el trabajo (fuerzas productivas) y la acción basada en la reciprocidad (roles sociales). Basándose en ellas muestra Hegel la esencia del espíritu como una organización de medios. Salta a la vista que la exposición de Jena no se atiene a la división sistemática posterior. Al «espíritu real» no le precede la etapa del espíritu subjetivo, sino un capítulo cuyo título más adecuado sería el de «espíritu abstracto»: en él expone Hegel las determinaciones abstractas del espíritu en el sentido de una unidad de inteligencia y voluntad, construida en estrecha conexión con la representación simbólica, el trabajo y la interacción, y no en el sentido de las abstracciones que nos quedan como espíritu subjetivo cuando despojamos al proceso de formación del espíritu de todas las objetivaciones en las que éste tiene su existencia externa.

abstraer, y que por este medio contiene en sí disuelto todo ser-determinado. En segundo lugar, el yo es asimismo de forma inmediata, como negatividad que se refiere a sí misma, particularidad, absoluto estar-determinado, que se enfrenta a lo otro y lo excluye; personalidad individual. Esa universalidad absoluta, que es asimismo de forma inmediata una individuación absoluta, y un ser en y para sí que es absolutamente ser-puesto y que sólo es en y para sí por la unidad con el ser-puesto, constituye tanto la naturaleza del yo como del concepto; ni del uno ni del otro es posible entender nada si no se conciben los dos momentos indicados a la vez en su abstracción y a la vez en su perfecta unidad»[4]. Hegel parte de ese concepto de yo que Kant desarrollara bajo el título de unidad sintético-originaria de la apercepción. Aquí el yo está representado como la unidad pura que se refiere a sí misma, como el «yo pienso» que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones. Este concepto articula la experiencia fundamental de la filosofía de la reflexión, a saber, la experiencia de la identidad del yo en la autorreflexión, es decir, la autoexperiencia del sujeto cognoscente, que abstrae de todos los posibles objetos del mundo, y que se vuelve sobre sí mismo como objeto único. La subjetividad del yo está determinada como reflexión. La reflexión es la relación consigo mismo del sujeto que se sabe a sí mismo. En ella se establece la unidad del sujeto como autoconciencia. Kant interpreta a la vez esta experiencia de la filosofía de la reflexión bajo los presupuestos de su filosofía del conocimiento: purifica de la empírica a la unidad originaria que ha de garantizar la unidad de la apercepción trascendental.

[4] Hegel, *Sämtliche Werke*, vol. V, p. 14.

Fichte empuja la reflexión de la autorreflexión hasta el punto anterior a su división en las esferas, a cuya fundamentación, no obstante, esa reflexión tiene que servir, y choca con el problema de la fundamentación en el sentido de fundamentación última del yo. En esta cuestión Fichte se atiene a la dialéctica de la relación del yo con el otro dentro de la subjetividad del saberse a sí mismo[5]. Hegel, por el contrario, se entrega a la dialéctica del yo y del otro en el marco de la intersubjetividad del espíritu, en el que no es el yo el que comunica consigo como con su otro, sino que el yo comunica con otro yo precisamente como con un otro.

La dialéctica de la *Doctrina de la ciencia* de 1794, que puede resumirse diciendo que el yo se pone absolutamente a sí mismo, permanece vinculada a la relación que representa la reflexión solitaria: como *teoría de la autoconciencia* da una respuesta a las aporías de esa relación en la que el yo se constituye sabiéndose a sí mismo en un otro que se identifica consigo mismo. La dialéctica de la autoconciencia que desarrolla Hegel, sobrepasa la relación de la reflexión solitaria en la dirección de la relación complementaria de los individuos que se conocen. La experiencia de la autoconciencia ya no es considerada como originaria. Para Hegel es más bien resultado de la interacción en la que yo aprendo a verme con los ojos del otro sujeto. La conciencia que tengo de mí mismo deriva de un entrelazamiento de perspectivas. Sólo sobre la base del reconocimiento recíproco se forma la autoconciencia, que queda fijada a la imagen que de mí mismo obtengo a través de la conciencia de

[5] Cfr. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M., 1967.

otro sujeto. Por eso Hegel no puede responder la cuestión de la identidad del yo, como hiciera Fichte, con una fundamentación de la autoconciencia que se eleva hasta sí misma, sino sólo con una *teoría del espíritu*. El espíritu no es entonces el fundamento que subyace a la subjetividad del sí mismo en la autoconciencia, sino el medio *en* el que un yo comunica con otro yo y *a partir* del cual, como de una mediación absoluta, se forman ambos sujetos recíprocamente. La conciencia existe como el medio en el que los sujetos se encuentran, pero de modo que, sin encontrarse, esos sujetos no podrían existir como sujetos.

Lo que Fichte hace es, por así decirlo, profundizar la unidad trascendental kantiana de la autoconciencia; la unidad abstracta de la síntesis se resuelve en una acción originaria que produce la unidad de la oposición del yo y del otro, unidad que es como la que el yo se sabe a sí mismo. Hegel, por el contrario, se atiene a la vacía identidad kantiana del yo; pero rebaja este yo a un momento al ponerlo bajo la categoría de lo general. El yo como autoconciencia es general, porque es un yo abstracto, a saber, surgido de la abstracción de todos los contenidos que están dados para un sujeto cognoscente o capaz de representaciones. Y del mismo modo que abstrae de la diversidad de los objetos externos, el yo que se aferra a sí mismo como a algo idéntico, tiene que abstraer de la secuencia de estados y vivencias internos. La generalidad del yo abstracto se pone de manifiesto en que por medio de esta categoría están definidos como individuos todos los *sujetos posibles*, es decir, *cualquiera* que pueda decirse yo a sí mismo. Pero por otra parte, esta misma categoría del yo es también una indicación para pensar en cada caso un determinado sujeto, que al decirse yo a sí mismo, se afirma a sí mismo como algo único

e inalienablemente individual. La identidad del yo se refiere, pues, no sólo a aquella unidad abstracta de la autoconciencia en general, sino al mismo tiempo a la categoría de la particularidad. El yo es individualidad no solamente en el sentido de una identificación, repetible a voluntad, de algo que está ahí dentro de un sistema de coordenadas especificables, sino en el sentido del nombre propio que se refiere a algo absolutamente individuado para sí. El yo, en tanto que categoría de la particularidad, excluye la reducción a un número finito de elementos, por ejemplo al hoy conocido número de los ingredientes elementales del material hereditario.

Mientras que Fichte concibe el concepto del yo como identidad del yo y del no yo, Hegel lo entiende desde el principio como identidad de lo universal y de lo particular. El yo es a la vez universal y particular. El espíritu es el desarrollo dialéctico de esta unidad, a saber, la totalidad ética. Hegel no elige el término arbitrariamente, pues «espíritu» nos es familiar en nuestro lenguaje cotidiano como espíritu de un pueblo, de una época, de un equipo y de este modo está ya siempre por encima de la subjetividad de la autoconciencia solitaria. El yo como identidad de lo general y lo particular sólo puede ser concebido a partir de la unidad de un espíritu que vincula la identidad del yo con un otro que no es idéntico con él. Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas. En el medio que representa ese universal, al

que Hegel llama por ello universal concreto, pueden los particulares identificarse los unos con los otros y sin embargo mantenerse a la vez como no idénticos los unos frente los otros. La idea original de Hegel consiste en que al yo sólo se lo puede concebir como autoconciencia si es espíritu, si pasa de la subjetividad a la objetividad de un universal, en el que sobre la base de la reciprocidad, los sujetos que se saben a sí mismos quedan asociados como no idénticos. Y precisamente porque el yo es identidad de lo universal y de lo particular en el preciso sentido que acabamos de referir, la individuación de un recién nacido, que en el seno materno es, como ser vivo prelingüístico, un ejemplar de la especie y al que biológicamente se lo podría explicar de forma suficiente por una combinación de elementos finitos, sólo puede ser entendida como un proceso de socialización; no debiendo ser entendida aquí la socialización a su vez como la inserción en la sociedad de un individuo ya dado, sino que es más bien esa socialización la que da como resultado el ser individuado[6].

II

La *relación ética* la explica el joven Hegel valiéndose de la relación que entre sí mantienen los amantes: «En el amor permanece todavía lo separado, pero ya no como separado, sino como uno, y lo viviente siente a lo viviente»[7]. En la segunda serie de lecciones de

[6] Bajo este punto de vista de que el proceso de individuación sólo puede ser entendido como socialización y ésta a su vez sólo como individuación Emile Durkheim desarrolla ya en su primera gran obra *De la division du travail social* (1893) los fundamentos de una teoría sociológica de la acción.

[7] *Jugendschriften*, ed. Hohl, p. 379.

Jena explica Hegel el amor como el conocer que se conoce en el otro. De esta unión de los distintos resulta un saber que se caracteriza por un «doble sentido»: «Cada uno se asimila al otro precisamente en lo que se opone a él. Su distinguirse del otro es por tanto un igualarse al otro, y es conocimiento precisamente en que... a cada uno y para sí mismo su oposición se le trueca en igualdad o que se sabe a sí mismo tal como se ve en el otro»[8]. Ciertamente que Hegel no explica la relación del conocerse en el otro, de la que a su vez depende el concepto del yo como identidad entre lo universal y lo particular, recurriendo de forma inmediata a las relaciones de intersubjetividad, en la que queda asegurada la coincidencia complementaria de los sujetos que se oponen entre sí. Presenta más bien al amor como resultado de un movimiento, el amor como reconciliación subsiguiente a un conflicto previo. El sentido peculiar de una identidad del yo que descansa en el reconocimiento recíproco, sólo queda alumbrado bajo el punto de vista de que la relación dialógica de la unión complementaria de sujetos opuestos, representa a la vez una relación de la lógica *y* de la práctica. Así se pone de manifiesto en la dialéctica de la relación ética que Hegel desarrolla bajo el título de *lucha por el reconocimiento*. Esa dialéctica reconstruye la opresión y el reestablecimiento de la situación de diálogo como una relación ética. En este movimiento, que es el único que merece el nombre de dialéctico, las relaciones lógicas de una comunicación distorsionada por la violencia, ejercen también ellas una violencia práctica. Sólo el resultado de este movimiento cancela la violencia y restablece la espontaneidad del conocerse a sí mismo en el otro que el

[8] *Realphilosophie*, II, p. 201.

diálogo comporta: el amor como reconciliación. Lo dialéctico no es la intersubjetividad sin coacciones misma, sino la historia de su represión y de su restablecimiento. El desfiguramiento de la relación dialógica queda bajo la causalidad de símbolos escindidos y de relaciones lógicas objetivadas, esto es, sustraídas al contexto de la comunicación, que en adelante sólo rigen a las espaldas de los sujetos, resultando a la vez operantes en esos términos. El joven Hegel habla de una causalidad del destino.

En el fragmento sobre el *Espíritu del Cristianismo* Hegel trata de explicar esa causalidad valiéndose del ejemplo del castigo que cae sobre el que destruye una totalidad ética. El «criminal», que cancela la base ética, es decir, la complementariedad de una comunicación sin coacciones y la recíproca satisfacción de intereses al ponerse a sí mismo como particular en el lugar de la totalidad, pone en marcha el proceso de un destino que tiene que acabar golpeando sobre él. La lucha que se desata entre los partidos litigantes y la hostilidad frente al otro oprimido y lesionado en sus derechos hacen sentir la complementariedad perdida y la apacibilidad destruida. El criminal se ve confrontado con el poder de la vida que se echa en falta. Y de esta forma experimenta su culpa. El culpable tiene que padecer bajo el poder que él mismo ha conjurado de la vida reprimida y dividida hasta que no experimente en la represión de la vida ajena la carencia de la propia y en la aversión contra la vida ajena el extrañamiento con respecto a sí mismo. En la causalidad del destino opera el poder de la vida oprimida, que sólo puede ser reconciliado cuando de la experiencia de la negatividad de la vida desgarrada nace la añoranza de lo perdido, y le obliga a las partes a identificar en la existencia ajena combatida la suya

propia negada. Entonces, los dos partidos reconocen en la endurecida posición que mantienen el uno frente al otro un resultado de la ruptura, de la abstracción con respecto al contexto común de sus vidas, y en él, en la relación dialógica del conocerse en el otro, hacen experiencia del fundamento común de su existencia.

En las lecciones de Jena la dialéctica de la lucha por el reconocimiento queda separada del contexto del «delito»; punto de partida es aquí la delicada relación de sujetos que ponen todo su ser en cada detalle de una posesión que ellos mismos han trabajado. La lucha por el reconocimiento se convierte en una lucha a vida o muerte. La autoafirmación abstracta de las partes, que se menosprecian la una a la otra, queda disuelta por el hecho de que los combatientes arriesgan su vida cancelando de este modo una particularidad que se exagera a sí misma hasta suplantar a la totalidad: «Lo que nosotros aquí sabemos, que la conciencia total reconocida sólo existe cancelándose, es ahora un conocimiento que también tiene esta conciencia misma; es ella misma la que hace esta reflexión de sí en sí misma, de modo que la totalidad particular, al querer mantenerse y ser como tal, se sacrifica a sí misma absolutamente, se cancela y con ello hace lo contrario de lo que pretende. Ella sólo puede ser en tanto que cancelada y no puede mantenerse como existente, sino sólo en tanto que algo puesto como resultado de esa cancelación»[9]. El destino se cumple en los combatientes, pero no en la forma de castigo con que se cumple en el criminal, sino en la forma similar de aniquilación de la autoafirmación desgajada de la totalidad ética. El resultado no es el inmediato conocerse del uno en el otro, es decir, la reconciliación, sino una actitud de los sujetos

[9] *Realphilosophie*, I, p. 230.

entre sí basada en el reconocimiento recíproco, esto es, basada en el conocimiento de que la identidad de yo sólo es posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mí, identidad que a su vez depende de mi reconocimiento [10]. Esto es a lo que Hegel llama la salvación absoluta de la particularidad, es decir, su existencia como yo en la identidad de la particularidad y de la universalidad: «Este ser de la conciencia que es como totalidad particular, es decir, como una totalidad que ha renunciado a sí misma, se ve, precisamente por esa renuncia, en una conciencia distinta... En todas las otras conciencias es esa totalidad lo que de forma inmediata es para sí misma, al ser en un otro, esto es, una totalidad cancelada; y con ello la particularidad queda absolutamente salvada» [11].

El concepto hegeliano del yo como identidad de lo universal y de lo particular está dirigido contra aquella unidad abstracta de la conciencia pura que se refiere a sí misma, que caracteriza a la apercepción originaria, en la que Kant asienta la identidad de la conciencia en general. La experiencia fundamental de la dialéctica que Hegel desarrolla en el concepto del yo proviene, sin embargo, como estamos viendo, no del ámbito de experiencias de la conciencia teórica, sino de la conciencia práctica. Por ello las consecuencias que este planteamiento tiene para una crítica de Kant las extrae Hegel primeramente en una crítica a la «Sittenlehre».

Hegel, al entender la autoconciencia a partir del

[10] Bajo los presupuestos naturalistas del pragmatismo repite G. H. Mead en su obra póstuma *Mind, Self and Society* (1934) la idea de Hegel de que la identidad del yo sólo puede constituirse a través de la ejercitación en roles sociales, es decir, en la complementariedad de expectativas de comportamiento sobre la base del reconocimiento recíproco.

[11] *Realphilosophie*, I, p. 230.

contexto de interacción en el que se desarrollan acciones complementarias, es decir, como resultado de una lucha por el reconocimiento, no tiene más remedio que considerar el concepto de voluntad autónoma, que es el que parece prestar su dignidad propiamente dicha a la filosofía moral de Kant, como una peculiar abstracción con respecto a la relación ética de los particulares que comunican entre sí. Kant presupone en su filosofía práctica la autonomía, es decir, la propiedad de la voluntad de ser ley para sí misma, y en su filosofía teórica presupone la identidad simple e inatacable de la autoconciencia; pero precisamente por ello destierra a la acción ética del ámbito de la moralidad. Kant presupone el caso límite de una sintonización preestablecida de los sujetos agentes. La previa sincronización de los agentes en el marco de una intersubjetividad sin rupturas destierra de la «Sittenlehre» el problema de la eticidad, es decir, la puesta en juego de una intersubjetividad desgarrada entre la sobreidentificación y la pérdida de la comunicación [12]. Kant define la acción moral según el principio de «no actuar conforme a ninguna otra máxima que la que pueda tenerse también por objeto a sí misma como ley general» [13]. La universalidad de las leyes morales no solamente implica aquí la obligación intersubjetiva en general, sino *la* forma abstracta de una validez general que va asociada a una concordancia a priori. Cada sujeto particular, al examinar sus propias máximas para ver si son idóneas como principios de una legislación universal, tiene que *suponer* esas mismas máximas de acción a todos los demás sujetos como máximas igualmente obligatorias para ellos: «No es

[12] Cfr. K. Heinrich, *Von der Schwierigkeit Nein zu sagen*, Frankfurt a. M., 1965.

[13] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

suficiente que consideremos libre a nuestra voluntad, si no tenemos razón suficiente para considerar también libres a todos los seres racionales. Pues como la eticidad sirve como ley para nosotros por el mero hecho de que somos racionales, de igual forma tiene que valer también para todos los seres racionales»[14]. Las leyes morales son abstractamente universales en el sentido de que, al valer para mí como generales, *eo ipso* tienen que ser pensadas como válidas para todos los seres racionales. De ahí que bajo tales leyes la interacción se disuelva en acciones de sujetos solitarios y autosuficientes, cada uno de los cuales tiene que actuar como si fuera la única consciencia existente, y sin embargo, tener al mismo tiempo la certeza de que todas sus acciones que cumplen leyes morales concuerdan necesariamente y de antemano con todas las acciones morales de todos los demás sujetos posibles.

Esta intersubjetividad de la validez de las leyes morales con la que la razón práctica autoriza contar a priori, permite la reducción de la acción ética a acción monológica. La relación positiva de la voluntad con las voluntades de otros, queda sustraída a la comunicación posible y sustituida por la concordancia trascendentalmente necesaria de actividades teleológicas aisladas que obedecen a leyes universales abstractas. Por este lado, la acción moral, en el sentido que le da Kant, se presenta mutatis mutandis como un caso especial de lo que hoy llamamos acción estratégica.

La *acción estratégica* se distingue de la *acción comunicativa*, que tiene lugar bajo tradiciones compartidas, en que la decisión entre posibilidades alternativas de elección puede y tiene que tomarse de forma fundamentalmente monológica, es decir, sin un enten-

[14] *Ibid.*, pp. 100 y s.

dimiento ad hoc, ya que las reglas de preferencia y las máximas que resultan vinculantes para cada uno de los actores vienen ajustadas de antemano. La intersubjetividad completa de la validez de las reglas de juego pertenece aquí a la definición de la situación de juego, de la misma forma que, al nivel trascendental de la «Sittenlehre» de Kant, la validez apriórica de las leyes morales, viene garantizada por la razón práctica. En ambos casos quedan eliminados los problemas de la eticidad que sólo pueden surgir en el contexto de la comunicación entre los actores y de una intersubjetividad que sólo se forma sobre la base siempre amenazada del reconocimiento recíproco. Desde el punto de vista moral hemos de dejar de lado la relación ética en el sentido de Hegel y prescindir de que los sujetos están implicados en unas relaciones de interacción que representan para ellos un *proceso de formación*. Tenemos que prescindir de lo que pasa en el curso dialéctico de la comunicación sometida a violencia, y de lo que de ella resulta; es decir, tenemos que prescindir, primero, de las consecuencias concretas y de los efectos laterales de las acciones que vienen acreditadas por su intención moral; tenemos, en segundo lugar, que hacer abstracción de las inclinaciones e intereses particulares, del «bienestar», por el que viene motivada la acción moral y al que esa acción puede servir objetivamente; y finalmente hemos de abstraer de la materia del deber, que sólo puede determinarse en una situación dada[15]. Esta triple abstracción es lo que se critica ya en la frase del joven Hegel según la cual «mientras las leyes sean lo supremo, lo individual habrá de ser sacrificado a lo universal, es decir, habrá de dársele muerte»[16].

[15] *Enzyklopädie*, pp. 504 y ss.
[16] Nohl, p. 278.

III

Como Hegel no asocia la constitución del yo a la reflexión de un yo solitario sobre sí mismo, sino que la entiende a partir de los procesos de formación, es decir, como acuerdo comunicativo de sujetos opuestos, lo decisivo no es la reflexión como tal, sino el medio en el que se establece la identidad de lo universal y lo particular. Hegel habla también del «medio» a través del cual la conciencia adquiere existencia. De acuerdo con las reflexiones que llevamos hechas hasta el momento, cabe esperar que Hegel introduzca la acción comunicativa como el medio en el que se desarrolla el proceso de formación del espíritu autoconsciente. Y efectivamente, en las lecciones de Jena, construye Hegel, valiéndose del ejemplo de la convivencia en un grupo primario, de la interacción dentro de la familia, la «herencia familiar» como el medio existente de formas recíprocas de comportamiento. Sólo que junto a la «familia» encontramos dos categorías más que Hegel desarrolla asimismo como medios del proceso de formación: el lenguaje y el trabajo. El espíritu es una organización de medios igualmente originarios: «Esa primera existencia ligada —la conciencia como medio— es su ser como lenguaje, como instrumento y como herencia familiar, como ser-uno simple: memoria, trabajo y familia»[17]. Estos tres tipos dialécticos básicos son heterogéneos; el lenguaje y el trabajo como medios del espíritu no pueden ser reducidos a la experiencia de la interacción y del reconocimiento recíproco.

El *lenguaje* no cubre aquí todavía la comunicación de los sujetos que actúan y conviven, sino que sólo se

[17] *Realphilosophie*, I, p. 205.

refiere al empleo de símbolos por parte del sujeto solitario que se ve confrontado con la naturaleza y da nombre a las cosas. En la intuición inmediata, el espíritu es todavía animal. Hegel habla de la producción nocturna de la imaginación reproductiva, del desbordante y todavía no organizado reino de las imágenes. Sólo con el lenguaje y en él se separan el ser de la conciencia y el ser de la naturaleza para la conciencia. El espíritu, por así decirlo, despierta de su sueño cuando el reino de las imágenes ha sido traducido al reino de los nombres. El espíritu en estado de vigilia tiene memoria: puede distinguir y a «a vez reconocer lo distinguido. Siguiendo las ideas del «Preisschrift» de Herder, Hegel ve en la representación la tarea propiamente dicha del símbolo: la síntesis de la diversidad va ligada a la función representativa de los signos que permiten la identificación de los objetos. El poner nombres y la memoria son dos caras de una misma cosa: «La idea de esta existencia de la conciencia es la memoria y su existencia misma es el lenguaje» [18].

El símbolo tiene una doble función como nombre de las cosas. Por un lado la fuerza de la representación consiste en la actualización en un otro de algo que no está inmediatamente dado, otro que, aunque inmediatamente dado, no está por sí mismo sino que ocupa el lugar de otro. El símbolo representativo señala a un objeto o a un estado de cosas como a un otro y lo designa en la significación que tiene para nosotros. Por otra parte, somos nosotros mismos los que hemos producido los símbolos. La conciencia hablante se hace a sí misma objetiva por medio de ellos, y en

[18] *Realphilosophie*, I, p. 211; cfr. K. Löwith, «Hegel und die Sprache», en: *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart, 1966, pp. 97 y ss.

ellos tiene experiencia de sí como de un sujeto. Esta relación del reencuentro del sujeto en el lenguaje es algo que también Herder había caracterizado ya. Para que la naturaleza pueda convertirse en un mundo del yo, el lenguaje tiene por tanto que proporcionar una mediación doble: por una parte la disolución, y sin embargo, mantenimiento de la cosa intuida en un símbolo que representa a la cosa, y por otra parte, un distanciamiento de la conciencia con respecto a sus objetos, distanciamiento en el que el yo, por medio de los símbolos que él mismo genera, permanece cabe las cosas y cabe sí mismo. De esta forma el lenguaje es la primera categoría bajo la que el espíritu es pensado no como algo interior, sino como un medio que no está ni dentro ni fuera. El espíritu es aquí logos de un mundo y no autorreflexión de una conciencia solitaria.

Hegel llama *trabajo* a esa forma específica de satisfacción de las necesidades, que distingue de la naturaleza al espíritu existente. De la misma forma que el lenguaje rompe el dictado de la intuición inmediata y ordena el caos de la diversidad de sensaciones en cosas identificables, así el trabajo rompe el dictado del deseo inmediato y suspende, por así decirlo, el proceso de satisfacción de las necesidades. Y de la misma manera que el medio lo eran allí los símbolos lingüísticos, aquí lo son los instrumentos, en los que quedan sedimentadas las experiencias generalizadas que los que trabajan hacen con sus objetos. El nombre es lo permanente frente al momento fugaz de las percepciones; igualmente el instrumento es lo universal frente a los momentos fugaces de los deseos y del goce: «El instrumento es aquello en lo que el trabajo encuentra su permanencia, lo que queda del que trabaja y de lo trabajado y en lo que su contingencia encuentra

un momento de perpetuidad; se reproduce en tradiciones que es donde únicamente el deseante y lo deseado pueden subsistir y perecer»[19]. Los símbolos permiten el reconocimiento de lo mismo; los instrumentos fijan las reglas conforme a las cuales puede repetirse cuantas veces se quiera el sometimiento de los procesos naturales: «La subjetividad del trabajo queda elevada en el instrumento a algo universal; todos pueden imitarlo y trabajar de la misma forma; se convierte en este sentido en una regla constante de trabajo»[20].

La *dialéctica del trabajo* establece ciertamente una mediación entre el sujeto y el objeto, pero no de la misma forma que la *dialéctica de la representación.* Lo que aquí está al principio no es el sometimiento de la naturaleza a símbolos autogenerados, sino, al revés, el sometimiento del sujeto al poder de la naturaleza externa; el trabajo exige la suspensión de la satisfacción inmediata de los deseos; las energías que la actuación comporta las transfiere al objeto trabajado bajo leyes que la naturaleza impone al yo. En este doble aspecto habla Hegel de que en el trabajo el sujeto se convierte en cosa: «El trabajo es por este lado un convertirse en cosa. La escisión del yo en tanto que deseo (es decir: en una instancia que prueba la realidad y en las pretensiones reprimidas de los instintos) es justamente este convertirse en objeto»[21]. Por la vía de la sumisión a la causalidad de la naturaleza se me acumula así en los instrumentos el resultado de una experiencia, a través de la cual puedo por mi parte hacer que la naturaleza trabaje para mí. La conciencia, al recoger con sus reglas técnicas, el fruto no pretendido de su trabajo se recobra de su cosificación y lo hace

[19] *Realphilosophie*, I, p. 221.
[20] «System der Sittlichkeit», en Lasson, *Schriften z. Pol.*, p. 428.
[21] *Realphilosophie*, II, p. 197.

como conciencia astuta que en la acción instrumental es capaz de volver contra la naturaleza misma la experiencia adquirida en su contacto con los procesos de la naturaleza: «Aquí el deseo se retira por completo del trabajo. Deja que la naturaleza marche por sí misma; se cruza de brazos mirándola y es capaz de dirigir el todo con un leve esfuerzo: astucia. La ancha cara del poder se ve atacada por la sutil punta de la astucia»[22].

El instrumento es, pues, lo mismo que el lenguaje, categoría de ese medio a través del cual el espíritu llega a la existencia. Pero esos dos movimientos corren en sentidos contrarios. La *conciencia que da nombres* adquiere frente a la objetividad del espíritu una posición distinta que la de la *conciencia astuta* que surge de los procesos de trabajo. Sólo en el caso límite de la convencionalización puede el hablante comportarse con respecto a sus símbolos de forma similar a como el trabajador se comporta con sus instrumentos; los símbolos del lenguaje ordinario penetran y dominan la conciencia percipiente y pensante, mientras que la conciencia astuta domina por medio de los instrumentos los procesos de la naturaleza. La objetividad del lenguaje mantiene su poder sobre el espíritu subjetivo, mientras que la astuta superación de la naturaleza por medio del poder del espíritu objetivo amplía la libertad subjetiva, ya que el proceso de trabajo termina en una satisfacción mediada de las necesidades a través de los bienes de consumo producidos y en el cambio que de rechazo ello induce en la interpretación de las necesidades mismas[23].

Los tres tipos de relación dialéctica entre sujeto y

[22] *Realphilosophie*, II, p. 199.

[23] Para esta relación, que en modo alguno coincide con la teleología del espíritu que se realiza a sí mismo, la *Lógica* de Hegel no establece por lo demás ninguna categoría adecuada.

objeto que Hegel desarrolla en las lecciones de Jena subrayan contra el yo abstracto de Kant los procesos de formación de la identidad de la conciencia que da nombres, de la conciencia astuta y de la conciencia reconocida, identidad que como tal es siempre resultado. A la crítica a la moralidad corre paralela una crítica a la cultura. En la metodología de la facultad del juicio teleológico [24] Kant considera a la cultura como fin último de la naturaleza en la medida en que entendemos a ésta como un sistema teleológico. Kant llama cultura a la producción de la idoneidad de un ser racional para cualesquiera fines en general. Esto significa subjetivamente la habilidad en la elección racional con respecto a fines de los medios adecuados y objetivamente la cultura como suma del dominio técnico sobre la naturaleza. Y lo mismo que en la moralidad se representa una actividad teleológica según máximas puras que hacen abstracción de la inserción del sujeto ético en una intersubjetividad que sólo puede ser resultado de un proceso de formación, de la misma manera concibe también Kant a la cultura como una actividad según reglas técnicas, esta vez según imperativos condicionados, que hace asimismo abstracción de la inserción de los sujetos en los procesos de trabajo. Al *yo cultivado*, al que Kant atribuye la idoneidad para la acción instrumental, lo entiende Hegel, por el contrario, como un resultado, y un resultado de un proceso de trabajo que, como tal resultado, cambia con el movimiento de la historia universal. De esta forma en los estudios de Jena sobre la filosofía del espíritu nunca falta una referencia al curso que adopta la conciencia astuta, surgida del uso de los instrumentos en cuanto el trabajo queda me-

[24] *Kritik der Urteilskraft B.*, p. 388 y ss.

canizado[25]. Y lo dicho para la conciencia moral y la conciencia técnica, puede también aplicarse por analogía a la conciencia teórica. La dialéctica de la representación por medio de símbolos lingüísticos se dirige contra el concepto kantiano de unas realizaciones sintéticas de una conciencia trascendental en general, situada por encima de todo proceso de formación. Pues la crítica abstracta del conocimiento concibe la relación de las categorías y de las formas de intuición con el material de la experiencia, como estas mismas expresiones lo demuestran, de acuerdo con el modelo introducido por Aristóteles de la actividad artesanal, en el que un sujeto al trabajar da forma a una materia. Pero si la síntesis de la diversidad no solamente es resultado de la imposición de formas categoriales, sino que está primariamente vinculada a la función representativa de los símbolos autogenerados, entonces la identidad del yo no puede ser hecha anteceder ni a los

[25] «El instrumento como tal libra al hombre de su aniquilación material; pero incluso así sigue siendo... su actividad... En la máquina, empero, el hombre cancela incluso esta su actividad formal y hace trabajar a la máquina para él. Pero este engaño que ejerce contra la naturaleza... acaba vengándose de él; cuanto más le saca, cuanto más la somete, tanto más se envilece él mismo. Haciendo trabajar a la naturaleza con una gran variedad de máquinas, no cancela la necesidad de su propio trabajo, sino que lo único que hace es desplazarlo, alejarlo de la naturaleza, de modo que en su trabajo ya no se dirige vivientemente a ella como a algo viviente; ese carácter viviente se esfuma y el trabajo mismo se hace maquinal» (*Realphilosophie*, I, p. 237). Entretanto el progreso técnico ha ido mucho más allá de esa etapa primitiva del telar mecánico. La etapa en la que nos encontramos se caracteriza por la reacción autorregulativa de los sistemas de acción racional con respecto a fines; y no sabemos si la astucia de esta conciencia no se verá sobrepasada algún día por máquinas que sean capaces de ejecutar las operaciones de la conciencia; y eso aun en el caso de que esta conciencia trabajadora, al írsele de las manos el control, no tuviera que pagar por el creciente poder de disposición técnica el precio que hasta ahora ha venido pagando con la moneda del trabajo alienado, y el trabajo se hiciera obsoleto.

procesos de conocimiento, ni tampoco a los procesos de trabajo y de interacción, que es de donde surge la conciencia astuta y reconocida. La identidad de la conciencia cognoscente, al igual que la objetividad de los objetos conocidos, sólo se forma con el lenguaje, que es el único lugar donde es posible la síntesis de los momentos separados del yo y de la naturaleza como de un mundo del yo.

IV

Kant parte de la identidad del yo como de una unidad originaria de la conciencia trascendental. Hegel, por el contrario, se ve llevado por su experiencia fundamental del yo como identidad de lo universal y lo particular a la idea de que la identidad de la autoconciencia no puede ser entendida como algo originario, sino solamente como algo devenido. En las lecciones de Jena desarrolla Hegel la triple identidad de la conciencia que da nombres, de la conciencia astuta y la conciencia reconocida. Estas identidades se forman en la dialéctica de la representación, del trabajo y de la lucha por el reconocimiento, y desmienten así aquellas unidades abstractas de la voluntad práctica, de la voluntad técnica y de la inteligencia, con las que comienza la *crítica de la razón práctica* y *de la razón pura* de Kant. Desde esta perspectiva podemos, efectivamente, entender a la *filosofía del espíritu* de Jena como un trabajo preliminar para la *Fenomenología*, pues la radicalización de la crítica del conocimiento que Hegel lleva a efecto como ciencia de la conciencia fenoménica consiste justamente en la renuncia a adoptar como punto de partida un sujeto del conocimiento que estuviera ya ahí formado. Y sobre todo, un escepti-

cismo que no trate de poner a la crítica y a la duda a resguardo de la desesperación y que empuje la reflexión y persiga la apariencia hasta la inversión misma de la conciencia, exige un principio que sea radical también en el sentido de que no se parta de la distinción fundamental entre razón teórica y razón práctica, entre enunciados descriptivos verdaderos y decisiones normativamente correctas, y que se empiece sin suponer criterios; si bien ese principio, precisamente por carecer de presupuestos teóricos, no podrá ser ya un principio absoluto sino que tendrá que conectar con la conciencia natural. Pero si desde aquí volvemos nuestra mirada a la *filosofía del espíritu* de Jena, no puede menos de plantearse la cuestión de la *unidad de un proceso de formación*, que empieza estando determinado por tres tipos de formación heterogéneos. El problema de la conexión de esos «medios» se plantea con particular urgencia si tenemos en cuenta la influencia histórica de la filosofía de Hegel y cómo esa influencia ha dado lugar a interpretaciones divergentes, cada una de las cuales escoge como principio de interpretación uno de los tres tipos dialécticos fundamentales. *Cassirer* toma la dialéctica de la representación como hilo conductor de una interpretación hegelianizante de Kant, que a la vez se convierte en fundamento de una filosofía de las formas simbólicas; *Lukacs* interpreta el movimiento del pensamiento que separa a Hegel de Kant siguiendo el hilo conductor de la dialéctica del trabajo, que a la vez garantiza la unidad materialista de sujeto y objeto en un proceso de formación de la especie, que cubre la historia universal; finalmente, el neohegelianismo de *Theodor Litt* conduce a una concepción del autoescalonamiento del espíritu, que sigue el modelo de la dialéctica de la lucha por el reconocimiento. Es común a estas tres

posiciones el método practicado por el hegelianismo de una apropiación de Hegel abandonando la identidad de espíritu y naturaleza que supone el saber absoluto. Por lo demás, tienen tan poco en común, que lo único que hacen es dar testimonio de la divergencia de los tres planteamientos, esto es, de las concepciones de la dialéctica que les subyacen. ¿Cómo hay que pensar, pues, la unidad de un proceso de formación, que según la idea de las *lecciones de Jena* corre a través de la dialéctica del lenguaje, del trabajo y de la interacción?

Bajo el rótulo de *lenguaje* Hegel introduce con razón la utilización de símbolos representativos como primera determinación del espíritu abstracto. Pues las dos determinaciones siguientes presuponen necesariamente a ésta. En la dimensión del espíritu real el lenguaje adquiere existencia como sistema de una determinada tradición cultural: «El lenguaje sólo existe como lenguaje de un pueblo... Es un universal, reconocido en sí, que resuena en la conciencia de todos; cada conciencia hablante se convierte inmediatamente en él en otra conciencia. Y también por lo que se refiere a su contenido, sólo en un pueblo se convierte el lenguaje en verdadero lenguaje, esto es, en el decir de aquello que cada uno piensa»[26]. Como tradición cultural el lenguaje entra en la acción comunicativa; pues sólo las significaciones intersubjetivamente válidas y constantes, que están tomadas de la tradición, permiten orientaciones basadas en la reciprocidad, esto es, expectativas complementarias de comportamiento. Así, la interacción depende de las comunicaciones lingüísticas que resultan habituales. Y también la acción instrumental en la medida en que, como trabajo so-

[26] *Realphilosophie*, I, p. 235.

cial, aparece bajo la categoría del espíritu real, está inserta en una red de interacciones y depende a su vez, por tanto, de las condiciones marginales comunicativas de toda cooperación posible. Y aun prescindiendo del trabajo social, ya el mismo acto solitario del uso de un instrumento, se ve remitido a la utilización de símbolos, pues la inmediatez de la satisfacción animal de los impulsos no puede quedar en suspenso sin un distanciamiento de la conciencia que da nombres con respecto a los objetos identificables. De todos modos la acción instrumental sigue siendo también como acción solitaria una acción monológica.

Pero más interesante y en modo alguno tan manifiesta como la relación que guarda la utilización de símbolos con la interacción y el trabajo, es la relación que guardan entre sí las otras dos relaciones del espíritu abstracto: *la relación entre trabajo e interacción.* Por un lado, las normas bajo las cuales queda institucionalizada y adquiere continuidad la acción complementaria en el marco de una tradición cultural, son independientes de la acción instrumental. Ciertamente que las reglas técnicas sólo se forman bajo las condiciones de la comunicación lingüística, pero no tienen nada en común con las reglas comunicativas de la interacción. En los imperativos condicionados, que es a los que se atiene la acción instrumental y que por su parte resultan del ámbito experiencial de la acción instrumental, sólo entra la causalidad de la naturaleza y no la causalidad del destino. No sería posible reducir la interacción al trabajo o deducir el trabajo a partir de la interacción. Pero por otra parte, Hegel establece una conexión entre las *normas jurídicas,* que es a las que primariamente queda formalmente ligado un tráfico social que descansa sobre el reconocimiento recíproco, y los procesos de trabajo.

Bajo la categoría del espíritu real las interacciones, que descansan sobre la reciprocidad, aparecen en la forma de un tráfico jurídicamente regulado entre personas, cuyo status como personas jurídicas viene definido por la institucionalización del reconocimiento recíproco. Sólo que este reconocimiento no se refiere inmediatamente a la identidad del otro, sino a las cosas que caen bajo su poder de disposición. La realidad institucional de la identidad del yo consiste en que los individuos se reconozcan mutuamente como propietarios en sus posesiones producidas por el trabajo y adquiridas por el intercambio: «No sólo están puestas aquí mis pertenencias y mi propiedad, sino mi persona o esto en la medida en que en mi existencia radica todo lo que me constituye: honra y vida»[27]. Honra y vida únicamente son reconocidas, sin embargo, en la inviolabilidad de la propiedad. La posesión como sustrato que es del reconocimiento jurídico surge de los procesos de trabajo. En el producto del trabajo que el otro me reconoce quedan así vinculadas la acción instrumental y la interacción.

Hegel construye esta conexión en las lecciones de Jena como algo obvio. Con el sistema del trabajo social vienen dados la división de los procesos de trabajo y el intercambio de los productos del trabajo. Y ello da lugar a una generalización tanto del trabajo como de las necesidades. Pues el trabajo de cada uno es por lo que respecta a su contenido algo general para las necesidades de todos. El trabajo abstracto produce bienes para necesidades abstractas. Con ello el bien producido recibe su valor abstracto como valor de cambio. El dinero es su concepto existente. El intercambio de equivalentes es el modelo de com-

[27] *Realphilosophie*, II, p. 221.

portamiento recíproco. La forma institucional del intercambio es el contrato, y el contrato, por tanto, la fijación formal de una acción que prototípicamente descansa en la reciprocidad. El contrato es «lo mismo que el intercambio, pero intercambio ideal. Es un intercambio de declaraciones, no de cosas, pero vale tanto como la cosa. Ambas se refieren a la voluntad del otro como tal»[28]. La institucionalización de la reciprocidad realizada en el intercambio sólo se logra por el hecho de que la palabra empeñada adquiere fuerza normativa; la acción complementaria viene mediada por símbolos que fijan expectativas obligatorias de comportamiento: «Mi palabra tiene que valer no por razones morales, en el sentido de que yo permanezca interiormente fiel a mí mismo y que no cambie de ideas, de convicciones etc., sino que efectivamente puedo cambiarlas. Pero mi voluntad sólo existe como voluntad reconocida. No solamente me contradigo a mí mismo, sino al hecho de que mi voluntad es una voluntad reconocida... La persona, el ser puro para sí, no es, pues, respetada como voluntad particular que se separa de lo común, sino sólo como común»[29]. Así la relación de recíproco reconocimiento sobre la que descansa la interacción, queda normada por la vía de la institucionalización de la reciprocidad implicada en el intercambio de los productos del trabajo.

La institucionalización de la identidad del yo, la autoconciencia sancionada jurídicamente es entendida como resultado de *ambos* procesos: del de *trabajo* y del de la *lucha por el reconocimiento*. Los procesos de trabajo por los que nos liberamos del dictado del poder inmediato de la naturaleza, entran, pues, de tal

[28] *Realphilosophie*, II, p. 218.
[29] *Realphilosophie*, II, pp. 219 y ss.

modo en la lucha por el reconocimiento, que en el resultado de esta lucha, en la autoconciencia reconocida jurídicamente queda incluido y fijado también el momento de la liberación por el trabajo. Hegel conecta trabajo e interacción bajo el punto de vista de la emancipación con respecto al poder tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna; no reduce ni la interacción al trabajo ni cancela a éste en la interacción; pero sí que tiene a la vista una conexión de ambos en la medida en que la dialéctica del amor y de la lucha no puede quedar disociada de los éxitos de la acción instrumental y de la constitución de la conciencia astuta. El resultado de la liberación por el trabajo entra en las normas, bajo las que actuamos de forma complementaria.

Ciertamente que Hegel sólo desarrolló una sola vez in extenso esta conexión dialéctica de trabajo e interacción, conectando para ello una consideración hecha en el *sistema de la eticidad*[30]; me refiero al conocido capítulo de la *fenomenología del espíritu:* la relación de reconocimiento unilateral del señor por el esclavo es subvertida de raíz por el poder de disposición sobre la naturaleza que el esclavo adquiere asimismo de forma unilateral. La autoconciencia autónoma en la que ambas partes reconocen que se reconocen a sí mismas, se constituye por la vía de la repercusión que tiene el éxito *técnico* de una emancipación por el trabajo sobre la relación de dependencia *política* entre el señor y el esclavo. Ciertamente que esta relación de la dominación y la servidumbre entra también a través de la *Fenomenología* en la filosofía del espíritu subjetivo. En la *Enciclopedia* representa el tránsito a la autoconciencia universal y

[30] «System der Sittlichkeit», *loc. cit.*, p. 442.

con ello el paso de la «conciencia» al «espíritu». Solo que ya en la *Fenomenología* esta peculiar dialéctica de trabajo e interacción había perdido la posición sistemática que todavía tenía en las lecciones de Jena.

La explicación de esto es que Hegel abandonó muy pronto el entramado sistemático de estas lecciones y lo sustituyó por una división enciclopédica en espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Mientras que en Jena el lenguaje, el trabajo y la acción basada en la reciprocidad, no solamente eran etapas en el proceso de formación del espíritu, sino principios de su formación misma, en la *Enciclopedia*[31], lenguaje y trabajo que en otro tiempo constituyeron modelos de construcción del movimiento dialéctico, sólo son construidos ya como relaciones reales subordinadas: al lenguaje se lo menciona en la filosofía del espíritu subjetivo en el tránsito de la imaginación a la memoria en una nota bastante larga (§ 459), mientras que el trabajo desaparece como acción instrumental en general, y se limita a caracterizar como trabajo social bajo el rótulo de sistema de las necesidades una etapa importante en la evolución del espíritu objetivo (§§ 524 ss.). Sólo la dialéctica de la relación ética sigue manteniendo todavía en la *Enciclopedia*, como lo hizo en Jena, su valor estratégico en la construcción del espíritu como tal. Pero examinando las cosas con más atención nos damos cuenta de que en esa relación no es posible reconocer ya la dialéctica del amor y de la lucha, sino una dialéctica que Hegel desarrollara en su *artículo sobre el derecho natural* como movimiento de la eticidad absoluta.

[31] Pp. 433 y ss.

V

Hemos buscado la unidad del proceso de formación del espíritu en una conexión de los tres tipos fundamentales de dialéctica, es decir, en las relaciones entre representación simbólica, trabajo e interacción. Esta peculiar conexión que, restringida a una etapa, es recogida todavía en las relaciones entre dominación y servidumbre, ya no vuelve a aparecer más tarde. Está vinculada a una trama sistemática, cuyo alcance Hegel sólo parece haber probado en el período de Jena. Ciertamente que en esas lecciones de Jena se hace ya visible una tendencia que nos permite entender por qué esa conexión específica entre trabajo e interacción va perdiendo importancia. Efectivamente, ya en Jena parte Hegel de esa absoluta identidad de espíritu y naturaleza que prejuzga de una determinada manera la unidad del proceso de formación del espíritu. Ya en las lecciones de Jena construye Hegel el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu de modo parecido a como lo hace en la *Enciclopedia:* el espíritu tiene en la naturaleza su completa objetividad externa y encuentra por ello su identidad en la cancelación de esa exteriorización. El espíritu es así lo absolutamente primero de la naturaleza: «La *manifestación* que... es *devenir* de la naturaleza, es en tanto que manifestación del espíritu que es libre (en la historia), un *poner* de la naturaleza como de su mundo; un poner que como reflexión es al mismo tiempo un *presuponer* el mundo como naturaleza autónoma»[32].

Bajo los presupuestos de esta tesis de la identidad Hegel ha interpretado ya siempre en términos idealistas la dialéctica de la representación simbólica y del

[32] *Enzyklopädie*, p. 348.

trabajo: con el nombre expresamos el ser de los objetos, así como con en el instrumento queda cancelado lo que la naturaleza es en verdad. El interior de la naturaleza es el mismo espíritu, ya que ésta sólo puede ser captable en su esencia y advenir a sí misma en el enfrentamiento de los hombres con ella: el interior de la naturaleza sólo queda desplegado en el reino de sus nombres y en las reglas conforme a las que se la trabaja. Pero si en lo objetivado puede encontrarse siempre algo que ocultamente es sujetual y si tras la máscara de los objetos puede descubrirse siempre a la naturaleza como un oculto oponente, entonces los tipos dialécticos básicos de la representación simbólica y del trabajo por un lado y la dialéctica de la relación ética por el otro pueden también ser reducidos a un común denominador. Ya que en ese caso la relación que guarda con la naturaleza el sujeto que da nombre a las cosas y que trabaja puede ser puesta asimismo bajo la figura del reconocimiento recíproco. La intersubjetividad, en la que un yo puede identificarse con otro yo sin abandonar la no-identidad entre él y el otro, puede también establecerse en el lenguaje y el trabajo si el objeto al que se enfrenta el sujeto hablante y trabajador es concebido de antemano en términos idealistas como un opuesto con el que es posible una interacción del tipo de la que es posible con sujetos: es decir, si ese opuesto es un *oponente* y no un *objeto*. Pero mientras consideremos por separado las determinaciones del espíritu abstracto, subsiste una diferencia que es específica. La dialéctica de la representación simbólica y del trabajo se desarrolla como una relación entre el sujeto cognoscente y agente por un lado y el objeto como suma de lo que no pertenece al sujeto, por otro. La mediación de los dos momentos a través de los símbolos

y de los instrumentos es pensada como un proceso de exteriorización del sujeto: como proceso de exteriorización (objetivación) y apropiación. En cambio, la dialéctica del amor y de la lucha es un movimiento a nivel de la intersubjetividad. El modelo de la *exteriorización* ha de ser sustituido, pues, por el modelo del *desgarramiento* y del extrañamiento, y el resultado del movimiento no-es la *apropiación* de lo objetivado, sino la *reconciliación*, el restablecimiento de la amistad destruida. Por el contrario, la cancelación idealista de la diferencia entre lo que me sale al paso en el mundo como objeto y lo que me sale al paso como oponente hace posible la equiparación de modelos heterogéneos: si es posible una interacción con la naturaleza considerando a ésta en el papel de un otro como si se tratara de un sujeto oculto, los procesos de exteriorización y de apropiación coinciden formalmente con los de extrañamiento y reconciliación. La unidad del proceso de formación que se desarrolla en el medio del lenguaje, del instrumento y de la relación ética, no necesita entonces quedar asentada en la conexión, todavía central en la *filosofía del espíritu* de Jena, de trabajo e interacción, ya que de antemano se funda en la dialéctica de ese reconocerse-en-el-otro, en la que la dialéctica del lenguaje y la del trabajo pueden converger ahora con la de la eticidad: pues bajo los presupuestos de la filosofía de la identidad la heterogeneidad de esas dos dialécticas es sólo aparente.

Ahora bien, la dialéctica del conocerse en el otro va asociada a una relación de interacción entre dos oponentes iguales en principio. En cuanto se considera a la naturaleza en su totalidad como oponente de los sujetos tomados en conjunto desaparece, empero, la relación paritaria; pues aquí no puede hablarse de un diálogo entre el espíritu y la naturaleza, de la

opresión de una situación de diálogo entre ambos y de una lucha por el reconocimiento que resulte en el restablecimiento de la relación ética: el espíritu absoluto es solitario. La relación del espíritu absoluto con la naturaleza, de la que se distingue, sin embargo, como de su otro, no puede ser pensada al fin y al cabo según el modelo de la intersubjetividad de los sujetos que actúan y que hablan, modelo que fue de donde Hegel obtuvo el concepto del yo como identidad de lo universal y lo particular. La unidad dialéctica de espíritu y naturaleza en la que el espíritu se reconoce en la naturaleza no como en un oponente, sino que se reencuentra en ella como en la imagen en negativo de sí mismo, a esta unidad, digo, cabe más bien construirla desde la experiencia de la autorreflexión de la conciencia. De ahí que Hegel piense el movimiento del espíritu absoluto según el modelo de la autorreflexión pero de forma que en esta autorreflexión se recoge la dialéctica de la relación ética de la que procede la identidad de lo universal y lo particular: *el espíritu absoluto es eticidad absoluta.* La dialéctica de la relación ética que se cumple tanto para el «criminal» en la causalidad del destino, como para los que luchan por el reconocimiento, se revela aquí como algo no distinto del movimiento en el que el espíritu absoluto se vuelve sobre sí mismo.

El proceso del destino, que en los escritos teológicos de juventud había sido entendido desde el punto de vista de los miembros de una totalidad ética como una reacción provocada por los sujetos mismos por una opresión de la relación dialógica, puede sobre este trasfondo quedar reinterpretado después como un automovimiento de la totalidad, de modo tanto más fácil cuanto que Hegel puede recurrir para ello a una *dialéctica del sacrificio* desarrollada ya en los primeros

fragmentos: «Pues la fuerza del sacrificio consiste en el mirar de frente y objetivar ese entrelazamiento con lo inorgánico; y mirándolo así, ese entrelazamiento queda roto, lo inorgánico queda separado y, reconocido como tal, queda con ello asumido en la indiferencia: pero lo viviente al entregarle lo que sabe que es una parte de sí y ofrendarla a la muerte, reconoce su derecho a la vez que se purifica de ello»[33]. En el desgarramiento de la totalidad ética sólo se cumple ya el destino de lo absoluto que se sacrifica a sí mismo, Es este modelo de la eticidad absoluta, que Hegel desarrolla por primera vez en el *artículo sobre el derecho natural* como la representación escénica de la tragedia de lo ético, el que permite concebir la identidad del espíritu con la naturaleza como con su otro y fusionar la dialéctica de la autoconciencia con la dialéctica de la relación ética. La «Lógica» no representaría nada más que la gramática del lenguaje en el que está escrita la tragedia que el absoluto representa eternamente consigo mismo: «que el absoluto se engendra eternamente en la objetividad y en esta forma suya se entrega así a la pasión y a la muerte y de estas cenizas se eleva a la gloria. Lo divino en su figura y objetividad tiene de forma inmediata una doble naturaleza, y su vida es el absoluto ser-uno de estas naturalezas»[34].

Pero al *artículo sobre el derecho natural* y a la *gran Lógica* no los une una evolución continua. En los tres fragmentos de la *filosofía del espíritu* de Jena, que hemos discutido, se sedimenta el estudio que Hegel dedicó a la economía de la época, de suerte que el movimiento del espíritu real no refleja la pasión

[33] *Über die wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts*, Jubiläumausgabe, vol. I, p. 500.
[34] *Ibid.*

triunfal del Absoluto, sino que desarrolla de nuevo las estructuras del espíritu, considerándolas como una interrelación de trabajo e interacción mediados por símbolos. La dialéctica del trabajo no se ajusta sin coacciones al movimiento de un espíritu entendido como eticidad absoluta y obliga por tanto a una reconstrucción. Después de Jena Hegel vuelve a abandonar esa reconstrucción, pero no sin que dejara rastros. La posición que el derecho abstracto asume en el sistema no resulta de forma inmediata de la concepción del espíritu ético, sino que en ella más bien se conservan momentos de la *filosofía del espíritu* de Jena. Otros momentos del concepto desarrollado en Jena no quedan ciertamente recogidos en la construcción posterior del derecho.

Hasta el *artículo sobre el derecho natural*, Hegel entiende el ámbito de las relaciones jurídicas formales, basándose para ello en la exposición de Gibbon sobre el Imperio Romano, como resultado de la decadencia de aquella eticidad libre, que el joven Hegel había visto realizada en la estructura idealizada de la polis griega. Todavía en 1802 se nos dice que el derecho privado, cuya primera forma histórica es la del derecho romano, se habría formado en una situación de despolitización de los ciudadanos, de «corrupción y de humillación universal»: el tráfico jurídicamente normado de las personas privadas entre sí encuentra su medida negativa en la relación ética destruida. En el movimiento de la eticidad absoluta el derecho pertenece a esa fase en la que lo ético se entrelaza, confundiéndose, con lo inorgánico y queda así sacrificado a los «poderes subterráneos». En la *filosofía del espíritu* de Jena, en cambio, el estado de derecho, que viene por lo demás caracterizado por las determinaciones del moderno derecho privado burgués, no apa-

rece ya como producto de la decadencia de la eticidad absoluta, sino, muy al contrario, como primera figura de la relación ética constituida. Sólo la continuidad que la normativa jurídica presta al tráfico que mantienen los individuos en su actuación complementaria convierte en institución a la identidad del yo, esto es, a la autoconciencia que se reconoce en otra autoconciencia. La acción sobre la base del reconocimiento recíproco sólo viene garantizada por la relación formal entre personas jurídicas. Hegel puede sustituir la determinación negativa del derecho abstracto por una positiva, pues mientras tanto se ha dado cuenta de la relación que existe entre el derecho privado y la moderna sociedad civil, y se ha percatado que en estos títulos jurídicos queda también recogida y fijada una *liberación que es fruto del trabajo social.* El derecho abstracto sella una emancipación que, en sentido literal, es resultado del trabajo [35].

Finalmente, en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho* el derecho abstracto cambia una vez más de posición. Mantiene sus determinaciones positivas, pues solamente en el sistema de estas normas generales puede la voluntad libre obtener la objetividad de la existencia externa. La voluntad autoconsciente y libre, el espíritu subjetivo en su etapa suprema, aparece como persona jurídica bajo las sólidas determinaciones del espíritu objetivo. Sin embargo, queda disuelta la conexión entre trabajo e interacción, que es a la que el derecho abstracto debe su dignidad; la construcción de Jena es abandonada y el derecho abstracto queda integrado en una autorreflexión del espíritu, entendida como eticidad absoluta. La sociedad civil

[35] Cfr., mi artículo «Hegels Kritik der französischen Revolution», en *Theorie und Praxis*[2], Neuwied, 1967; y mi epílogo a *Hegels politische Schriften*, Frankfurt a. M., 1966.

es entendida como la esfera de la eticidad desmoronada. Las categorías de trabajo social, de división del trabajo y de relaciones de intercambio, que hacen posible un trabajo abstracto para necesidades abstractas que se desarrollan bajo las condiciones de una circulación abstracta de competidores que actúa cada uno para sí, encuentran su lugar en el sistema desgarrado de las necesidades. Pero el derecho abstracto, pese a que determina la forma del tráfico social propio de esta esfera, es introducido en ella *desde fuera* bajo el título de jurisprudencia. Se constituye con independencia de las categorías del trabajo social y sólo *a posteriori* entra en relación con los procesos a los que desde luego todavía en Jena debía el momento de libertad como resultado de una liberación por medio del trabajo social. La dialéctica de la eticidad sólo garantiza ella sola el «tránsito» de la voluntad, todavía interior, a la objetividad del derecho. La dialéctica del trabajo ha quedado desprovista del papel central que ocupaba.

VI

Karl Löwith, a quien debemos los análisis más penetrantes que existen sobre la ruptura espiritual entre Hegel y la primera generación de sus discípulos [36], ha estudiado también el parentesco subterráneo que existe entre las posiciones de esos discípulos de Hegel y los motivos que configuran el pensamiento del joven Hegel. Así Marx, sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica

[36] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1961, cfr. también la introducción de Löwith a la colección de textos *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962.

de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción, que había atraído durante algunos años el interés filosófico de Hegel incitado por sus estudios de Economía. Marx en una crítica al último capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* afirma de Hegel que éste se sitúa en el punto de vista de la Economía política moderna, pues ha entendido al trabajo como la esencia, la esencia del hombre que se acredita a sí misma. En el mismo pasaje de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* se encuentra también la famosa frase de que «lo grande en la fenomenología de Hegel y su resultado final... es que Hegel ha comprendido la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como conversión en objeto, enajenación y cancelación de esa enajenación; que, por tanto, ha captado la esencia del trabajo y ha comprendido al hombre objetivo que es el verdadero por cuanto que es el real, como resultado de su propio trabajo».

Bajo este punto de vista Marx mismo trató de reconstruir el proceso histórico de formación de la especie humana a partir de las leyes de la reproducción de la vida social. El mecanismo de mutación del sistema del trabajo social lo encuentra en la contradicción entre el poder de control sobre los procesos naturales acumulado por el trabajo y el marco institucional de interacciones reguladas de forma espontánea y no reflexiva. Sólo que, como demuestra un análisis más detallado de la primera parte de *La ideología alemana*, Marx no explica en realidad la conexión existente entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental. La actividad productiva que regula el metabolismo de la especie humana con la naturaleza entorno, de la misma

manera que en la *filosofía del espíritu* de Jena el empleo de los instrumentos, establece una mediación entre el sujeto que trabaja y su entorno natural; esta acción instrumental se convierte en el modelo que rige la obtención de todas las categorías; todo queda disuelto en el automovimiento de la producción [37]. Por eso mismo, la genial visión de la conexión dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción pudo muy pronto quedar malinterpretada en términos mecanicistas.

Hoy que se intenta reorganizar los contextos comunicativos de la interacción, aunque se trata de una interacción consolidada de forma no reflexiva, de acuerdo con el modelo del progreso técnico de los sistemas de acción racional con respecto a fines, tenemos razones más que suficientes para mantener estrictamente separados ambos momentos. De la idea de una progresiva racionalización del trabajo pende ciertamente una buena masa de las aspiraciones humanas expresadas a lo largo de la historia. Aunque el hambre reina todavía sobre dos tercios de la población del planeta, la eliminación del hambre no es ya una utopía en el sentido negativo del término. Pero el desencadenamiento de las fuerzas productivas técnicas, incluyendo la construcción de máquinas capaces de aprender y de ejercer funciones de control, que simulan al entero círculo funcional de la actividad instrumental muy por encima de las capacidades de la conciencia natural y sustituyen el trabajo del hombre, no se identifica con la formación de normas que pudieran consumar la dialéctica de la relación ética en una relación libre de dominio sobre el funda-

[37] Cfr. también mi estudio: *Conocimiento e interés* [1968], Taurus, Madrid 1983, sobre todo cap. 3.

mento de una reciprocidad que se desarrollara sin coacciones. La *emancipación con respecto al hambre y la miseria* no converge de forma necesaria con la *emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación*, ya que no se da una conexión evolutiva automática entre el trabajo y la interacción. Sí que se da, empero, una relación entre ambos momentos. Mas ni la *filosofía real* de Jena ni *La ideología alemana* la han esclarecido de forma satisfactoria, aunque, eso sí, aun son capaces de persuadirnos de su relevancia: de esa conexión de trabajo e interacción depende esencialmente tanto el proceso de formación del espíritu como el de la especie.

1967

CIENCIA Y TECNICA COMO «IDEOLOGIA»*

A Herbert Marcuse con ocasión de cumplir su septuagésimo aniversario el 19-VII-1968.

Max Weber introduce el concepto de racionalidad para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. «Racionalización» significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación). En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organización de los medios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas. Finalmente, la planificación puede ser concebida como una modalidad de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tiende a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional mismos. La progresiva

---

* Publicado con anterioridad, ligeramente abreviado, en *Merkur*, núm. 243, julio 1968, pp. 591-610, y núm. 244, agosto 1968, pp-682-693.

Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

«racionalización» de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones. La secularización y el «desencantamiento» de las cosmovisiones, con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente «racionalidad» de la acción social.

I

Herbert Marcuse toma como punto de partida este análisis weberiano para demostrar que el concepto de racionalidad formal, que Max Weber extrae tanto de la acción racional del empresario capitalista y del obrero industrial como de la de la persona jurídica abstracta y del funcionario moderno, y que asocia tanto con criterios de la ciencia como de la técnica, tiene implicaciones que son de contenido. Marcuse está convencido de que en lo que Max Weber llamaba «racionalización», no se implanta la «racionalidad» en tanto que tal, sino que en nombre de la racionalidad lo que se impone es una determinada forma de oculto dominio político. Como la racionalidad de este tipo sólo se refiere a la correcta elección entre estrategias, a la adecuada unitilización de tecnologías y a la pertinente instauración de sistemas (en situaciones *dadas* para fines *dados*), lo que en realidad hace es sustraer la trama social global de intereses en la que se eligen estrategias, se utilizan tecnologías y se instauran sistemas a una reflexión y reconstrucción racio-

nales. Aparte de eso, esa racionalidad sólo se refiere a las situaciones de empleo posible de la técnica y exige por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La acción racional con respecto a fines es, por su estructura misma, ejercicio de controles. Por eso, la «racionalización» de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político: la razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político. En su crítica a Max Weber, Marcuse llega a la siguiente conclusión: «El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No sólo su aplicación sino que ya la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante. No es que determinados fines e intereses de dominio sólo se advengan a la técnica a posteriori y desde fuera, sino que entran ya en la construcción del mismo aparato técnico. La técnica es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y con las cosas. Un tal propósito de dominio es material, y en este sentido pertenece a la forma misma de la razón técnica» [1].

Ya en 1956, en un contexto muy distinto, Marcuse había llamado la atención sobre el peculiar fenómeno de que en las sociedades capitalistas industriales avanzadas el dominio tiende a perder su carácter explotador y opresor y a tornarse «racional», sin que por ello desaparezca el dominio político: «el dominio está ahora condicionado por la capacidad y el interés en mantener

[1] «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Weber», en *Kultur und Gesellschaft*, II, Frankfurt a. M., 1965.

el aparato en su conjunto y ampliarlo»[2]. La racionalidad del dominio se mide por el mantenimiento de un sistema que puede permitirse convertir en fundamento de su legitimación el incremento de las fuerzas productivas que comporta el progreso científico-técnico, si bien, por otra parte, el estado de las fuerzas productivas representa precisamente también el potencial, medidas en el cual, las renuncias y cargas impuestas a los individuos aparecen como cada vez más innecesarias e irracionales[3]. Marcuse cree poder reconocer la represión objetivamente superflua en «la intensificación del sometimiento de los individuos al inmenso aparato de producción y distribución, en la desprivatización del tiempo libre, en la casi irresoluble fusión de trabajo social productivo y destructivo». Pero, paradójicamente, esta represión puede desaparecer de la conciencia de la población, ya que la legitimación del dominio ha adquirido un carácter distinto: ahora apela a «la creciente productividad y creciente dominación de la naturaleza, que también proporcionan a los individuos una vida más confortable».

El aumento de las fuerzas productivas institucionalizado por el progreso científico y técnico rompe todas las proporciones históricas. Y de ahí extrae el marco institucional sus nuevas oportunidades de legitimación. La idea de que las relaciones de producción pudieran encontrar su instancia crítica en el potencial de las fuerzas productivas desarrolladas queda cercenada por el hecho de que las relaciones de producción existentes se *presentan* como la forma de organización *técnicamente necesaria* de una sociedad racio-

[2] «Trieblehre und Freiheit», en *Freud in der Gegenwart*, Frankf. Beit. z. Soz., vol. VI, 1957.
[3] *Ibíd.*, p. 403.

nalizada. La «racionalidad» en el sentido de Max Weber muestra aquí su doble rostro: ya no es sólo la instancia crítica del estado de las fuerzas productivas, ante el que pudiera quedar desenmascarada la represión objetivamente superflua propia de formas de producción históricamente caducas, sino que es al mismo tiempo un criterio apologético en el que esas mismas relaciones de producción pueden ser también justificadas como un marco institucional funcionalmente necesario. A medida que aumenta su fecundidad apologética, la «racionalidad» queda neutralizada como instrumento de la crítica y rebajada a mero correctivo *dentro* del sistema; lo único que todavía puede decirse es, en el mejor de los casos, que la sociedad está «mal programada». En la etapa del desarrollo científico y técnico, las fuerzas productivas parecen entrar, pues, en una nueva constelación con las relaciones de producción: ya no operan en favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten en las mismas en base de la legitimación. Y *esto* es lo que Marcuse considera históricamente nuevo.

Pero si esto es así, ¿no habrá entonces que entender la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines como una racionalidad específicamente restringida?, esa racionalidad de la ciencia y de la técnica ¿no contendrá ya en su seno, en lugar de reducirse, como pretende, a las reglas de la lógica y de la acción controlada por el éxito, un apriori material surgido históricamente y por eso también superable históricamente? Marcuse responde con la afirmativa: «Los principios de la ciencia moderna estaban estructurados a priori de forma, que podían servir como instrumentos conceptuales para un universo de controles productivos que se ejercen auto-

máticamente. El operacionalismo teórico vino al cabo a corresponderse con el práctico. El método científico, que conducía a una dominación cada vez más eficiente de la naturaleza, proporcionó después también tanto los conceptos puros como los instrumentos para una dominación cada vez más efectiva del hombre sobre el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza... Hoy la dominación se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología; y ésta proporciona la gran legitimación a un poder político expansivo que engulle todos los ámbitos de la cultura. En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica, en lugar de eliminarlo, respalda de ese modo la legalidad del dominio; y el horizonte instrumentalista de la razón se abre a una sociedad totalitaria de base racional»[4].

La «racionalización» de Max Weber no es solamente un proceso a largo plazo de mutación de las estructuras sociales, sino a la vez «racionalización» en el sentido de Freud: el verdadero motivo, el mantenimiento del dominio objetivamente caduco, queda oculto por la invocación de imperativos técnicos. Esta apelación a imperativos técnicos sólo es posible porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad del disponer, una racionalidad del dominio.

[4] *El hombre unidimensional* [1964], Joaquín Mortiz, México 1968, pp. 177 y ss.

Esta idea de que la racionalidad de la ciencia es una formación histórica la debe Marcuse tanto al estudio de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas como a la destrucción que Heidegger lleva a cabo de la metafísica occidental. Y en un contexto materialista, también Bloch ha desarrollado la idea de que la racionalidad de la ciencia, desfigurada en términos capitalistas, arranca también a la técnica la inocencia de una simple fuerza productiva. Pero sólo Marcuse convierte el contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una teoría de la sociedad del capitalismo tardío. Y dado que a ese punto de vista no sólo quiere desarrollarlo filosóficamente, sino que también trata de probar su alcance para el análisis sociológico, bien podemos servirnos de él para poner de manifiesto las dificultades de esta concepción. Y en este sentido voy a limitarme a apuntar una duda que ya aparece en el propio Marcuse.

II

Si el fenómeno al que Marcuse liga su análisis de la sociedad, a saber; el fenómeno de esa peculiar *fusión de técnica y dominio,* de racionalidad y opresión, no pudiera interpretarse de otro modo que suponiendo que en el apriori material de la ciencia y de la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica, sólo un «proyecto», como gusta de decir Marcuse recurriendo al Sartre fenomenológico; si eso es así, entonces no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas: En algunos pasajes Marcuse casi no resiste la tentación de enlazar esta idea de una nueva ciencia con la promesa, familiar

en la mística judía y protestante, de una resurrección de la naturaleza caída: promesa que, como es sabido, penetra a través del pietismo suave en la filosofía de Schelling (y de Baader), reaparece en los manuscritos de economía y filosofía de Marx, constituye hoy la idea central de la filosofía de Bloch y, de forma reflexiva, alimenta también las esperanzas más secretas de Benjamin, Horkheimer y Adorno. Y así también Marcuse: «Lo que quiero demostrar es que la ciencia, *en virtud de su propio método* y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad. La naturaleza, comprendida y domeñada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y de destrucción, que mantiene la vida de los individuos, y la mejora, y los somete a la vez a los amos del aparato. Así, la jerarquía racional se fusiona con la social. Y en esta situación, un cambio en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional, sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos *conceptos* sobre la naturaleza *esencialmente distintos* y constataría *hechos esencialmente distintos*» [5].

Muy consecuentemente, Marcuse no solamente está pensando en un tipo distinto de construcciones teóricas en la ciencia, sino también en una metodología esencialmente distinta. El marco trascendental en el

[5] *Ibid.*, pp. 185 y s.

que la naturaleza se convertiría en objeto de una nueva experiencia, no sería el círculo funcional de la acción instrumental, sino que el punto de vista de la posible disposición técnica quedaría sustituido por el de un cariñoso cuidado que liberaría y desataría los potenciales de la naturaleza: «existen dos formas de dominio: uno represivo y otro liberador»[6]. A todo esto hay que replicar que la ciencia moderna sólo podría ser concebida como un proyecto históricamente restringido si por lo menos fuera pensable un proyecto alternativo; además, la definición de una nueva ciencia alternativa tendría que comportar la definición de una nueva técnica. Pero basta esta simple consideración para desanimarnos, ya que la técnica, si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que tratarse de un «proyecto» de la especie humana *en su conjunto* y no de un proyecto históricamente superable.

Arnold Gehlen ha llamado la atención, y a mi juicio de forma concluyente, sobre el hecho de que existe una conexión inmanente entre la técnica que conocemos y la estructura de la acción racional con respecto a fines. Si al círculo funcional de la acción controlada por el éxito lo entendemos como una asociación de decisión racional y de acción instrumental, entonces cabe reconstruir la historia de la técnica desde el punto de vista de una objetivación de la acción racional con respecto a fines. En cualquiera de los casos la evolución de la técnica se ajusta al modelo interpretativo siguiente: el hombre habría proyectado uno a uno a nivel de los medios técnicos los componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente

[6] *Ibid.*, p. 253.

radican en el organismo humano, descargándose de esta forma de las funciones correspondientes [7]. Primero son reforzadas y sustituidas las funciones del aparato locomotor (manos y piernas); después, la producción de energía (por parte del cuerpo humano); después, las funciones del aparato de los sentidos (ojos, oídos y piel) y, finalmente, las funciones del centro de control (del cerebro). Si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlada por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo.

En lo que Marcuse está pensando es en una *actitud* alternativa frente a la naturaleza, pero de ahí no cabe deducir la idea de una nueva técnica. En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como el interlocutor en una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e

[7] «Esta ley enuncia un acontecer intratécnico, un decurso que en su conjunto no ha sido querido por el hombre, sino que, por así decirlo, esta ley se impone a espaldas de éste o instintivamente a lo largo de toda la historia de la cultura humana. Además, según esta ley, no puede haber ningún desarrollo de la técnica por encima de la automatización más completa posible, pues no podría especificarse ningún ámbito más de la actividad funcional humana que pudiera ser objetivado» (A. Gehlen, «Anthropologische Ansicht der Technik», en *Technik im technischen Zeitalter*, 1965).

incluso a las piedras, y *comunicar* con la naturaleza, en lugar de limitarnos a *trabajarla* cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir lo menos que puede decirse, es el que conserva la idea de que la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hastà que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como lo otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto.

Sea como fuere, las realizaciones de la técnica, que como tales son irrenunciables, no podrían ser sustituidas por una naturaleza que despertara como sujeto. La alternativa a la técnica existente, el proyecto de una naturaleza como interlocutor en lugar de como objeto, hace referencia a una estructura alternativa de la acción: a la estructura de la interacción simbólicamente mediada, que es muy distinta de la de la acción racional con respecto a fines. Pero esto quiere decir que esos dos proyectos son proyecciones del trabajo y del lenguaje y por tanto proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable. Pero si no es admisible la idea de una nueva técnica, tampoco puede pensarse consecuentemente la idea de una nueva ciencia, ya que en nuestro contexto, a la ciencia, la ciencia moderna, se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo que en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera «más humano».

El mismo Marcuse parece dudar de que tenga sentido relativizar la racionalidad de la ciencia y de la técnica reduciéndolas a un «proyecto». En muchos pasajes del *One-dimensional Man*, la revolución sigue significando sólo un cambio del marco institucional, que no tocaría a las fuerzas productivas en tanto que tales. Se mantendría, pues, la estructura del progreso científico-técnico; lo único que cambiaría serían los valores rectores. Los nuevos valores serían traducidos a tareas solucionables técnicamente; lo nuevo sería la *dirección* de ese progreso, pero el criterio mismo de racionalidad no sufriría cambios: «A fuerza de universo de medios, la técnica puede tanto debilitar como aumentar el poder del hombre. En la etapa actual el hombre es quizá más importante que nunca frente a su propio aparato»[8].

Esta afirmación restablece la inocencia política de las fuerzas productivas. Lo único que aquí hace Marcuse es reiterar la definición clásica de las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Pero con ello no acierta en el blanco de la constelación a la que apunta, como tampoco lo acierta con la afirmación de que las fuerzas productivas estuvieran políticamente corrompidas de parte a parte. La peculiar «racionalidad» de la ciencia y de la técnica que caracteriza, por una parte, un creciente potencial de fuerzas productivas excedentes que sigue constituyendo como siempre una amenaza para el marco institucional, y que por otra parte, proporciona *también* el criterio con que se legitiman las restrictivas relaciones de producción —la disonancia, digo, de esta racionalidad no puede representarse adecuadamente ni recurriendo a la historización, ni volviendo a la

[8] *El hombre unidimensional*, loc. cit., p. 252.

concepción ortodoxa, ni apelando al modelo del *pecado original*, ni tampoco partiendo del modelo de la *inocencia* del progreso científico y técnico. La formulación más cuidada del estado de cosas que sin duda alguna hay que examinar, me parece la siguiente: «El apriori tecnológico es un apriori político en la medida en que la transformación de la naturaleza tiene como consecuencia la del hombre y en que "las creaciones del hombre" surgen de una totalidad social y vuelven a ella. Y sin embargo, cabe insistir en que la maquinaria del universo tecnológico es "como tal" indiferente frente a los fines políticos— puede servir de acelerador o de freno a una sociedad. Una calculadora electrónica puede servir lo mismo a un régimen socialista que a un régimen capitalista; un ciclotrón puede ser un buen instrumento, lo mismo para una guerra que para un partido pacifista... Pero si la técnica se convierte en la forma global de producción material, define entonces a toda una cultura; y proyecta una totalidad histórica —un "mundo"»[9].

La dificultad que este énfasis que pone Marcuse en el contenido político de la razón técnica no hace otra cosa que encubrir es la de determinar de forma categorialmente precisa qué es lo que quiere decir que la forma racional de la ciencia y de la técnica, es decir, que la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines acaba constituyendo una forma de vida, una «totalidad histórica» de un mundo de la vida. Con el concepto de racionalización de la sociedad Max Weber se había referido a este mismo proceso y había tratado de explicarlo. A mi entender, ni Max Weber ni Herbert Marcuse lo han conseguido de manera satisfactoria. Por eso

[9] *Ibid.*, pp. 173 y s.

voy a intentar reformular el concepto de racionalización de Max Weber en un marco de referencia distinto, para discutir después sobre esa base tanto la crítica que Marcuse hace a Weber como su tesis de la doble función del progreso técnico y científico (como fuerza productiva e ideología). Me limito a proponer un esquema de interpretación, que ciertamente puede ser introducido en un ensayo, pero del que no puedo pretender seriamente probar su alcance en el marco de este ensayo. De ahí que las generalizaciones históricas no tengan otra función que la de ejemplos ilustrativos del esquema; no pretenden sustituir a la interpretación misma.

III

Con el concepto de «racionalización» Max Weber intenta aprehender las repercusiones que el progreso científico-técnico tiene sobre el marco institucional de las sociedades que se encuentran en un proceso de «modernización». Weber comparte este interés con toda la vieja sociología: todas las clasificaciones bipolares desarrolladas en esta disciplina giran en torno al mismo problema: el problema de reconstruir conceptualmente el cambio institucional que viene inducido por la ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Status y contrato, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, grupos informales y grupos formales, relaciones primarias y relaciones secundarias, cultura y civilización, dominación tradicional y dominación burocrática, asociaciones sacras y asociaciones seculares, sociedad militar y sociedad industrial, estamento y clase, etc.: todos estos pares de conceptos repre-

sentan otras tantas tentativas de aprehender el cambio de estructura del marco institucional de una sociedad adicional en su tránsito a una moderna. Incluso el catálogo de Parsons de posibles alternativas de orientaciones de la acción ha de ser incluido entre estas tentativas, aunque Parsons pretenda lo contrario. Parsons pretende, en efecto, que su lista constituye una representación sistemática de las decisiones entre orientaciones de valor alternativas que el sujeto tiene que tomar en cualquier acción, con independencia del contexto cultural o histórico particular. Pero si se mira con atención la lista, es difícil no darse cuenta de la dimensión histórica del planteamiento que le subyace. Los cuatro pares de orientaciones alternativas de valores:

affectivity	*versus*	*affective neutrality*
particularism	*versus*	*universalism*
ascription	*versus*	*achievement*
diffuseness	*versus*	*specificity*

que agotarían *todas* las decisiones fundamentales posibles, están cortadas a la medida de *un* proceso histórico. Definen, en efecto, dimensiones relevantes del cambio de actitudes dominantes, en el paso de una sociedad tradicional a una moderna. Pues de hecho en los subsistemas de acción racional con respecto a fines las orientaciones que se exigen son la conformidad con el aplazamiento de las gratificaciones, la organización del comportamiento según normas generales, una motivación centrada en el rendimiento individual y en la dominación activa y, finalmente, la atención a relaciones específicas y analíticas, más bien que las orientaciones contrarias.

Para reformular lo que Max Weber llama «racionalización», voy a tratar de ir más allá del enfoque subjetivo que Parsons comparte con Weber, y proponer un marco categorial distinto. Voy a partir de la distinción entre *trabajo e interacción*, que considero fundamental[10].

Por «trabajo» o *acción racional con respecto a fines* entiendo o bien la acción instrumental o bien la elección racional, o una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta *por reglas técnicas* que descansan sobre el saber empírico. Esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales; estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El comportamiento de la elección racional se orienta de acuerdo con *estrategias* que descansan en un saber analítico. Implican deducciones de reglas de preferencias (sistemas de valores) y máximas generales; estos enunciados pueden estar bien deducidos o mal deducidos. La acción racional con respecto a fines realiza fines definidos bajo condiciones dadas. Pero mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas.

Por *acción comunicativa* entiendo una interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen ex-

[10] Sobre las raíces de estos conceptos en la historia de la filosofía cfr. mi aportación al homenaje a K. Lowith: «Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena», en este volumen, pp. 11 y ss.

pectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. La violación de las reglas tiene consecuencias que son distintas en cada uno de los casos. El comportamiento *incompetente* que viola reglas técnicas o estrategias cuya corrección está acreditada, está condenado al fracaso al no poder conseguir lo que pretende. El «castigo» viene inscrito, por así decirlo, en el fracaso mismo frente a la realidad. Un comportamiento *desviado,* que viola las normas vigentes, provoca sanciones que sólo están vinculadas a la regla de forma externa, esto es, por convención. El aprendizaje de las reglas de la acción racional con respecto a fines nos provee de la disciplina que representan las *habilidades,* la internalización de normas de comportamiento nos dota de la disciplina que representan las *estructuras de la personalidad.* Las habilidades nos capacitan para resolver problemas y las motivaciones nos permiten practicar la conformidad con las normas. En el diagrama que sigue se recogen estas determinaciones; sería menester una explicación más detallada, que no podemos dar en este lugar. Empezamos por no tener en cuenta el contenido de la fila última; precisamente esa fila última recuerda las tareas por mor de cuya solución introduzco la distinción entre trabajo e interacción.

	Marco institucional: interacción simbólicamente mediada.	Sistemas de acción racional con respecto a fines (instrumental y estratégica).
Reglas orientadoras de la acción	normas sociales	reglas técnicas
Niveles de definición	lenguaje ordinario intersubjetivamente compartido	lenguaje libre de contexto
Tipo de definición	expectativas recíprocas de comportamiento	pronósticos condicionados; imperativos condicionados
Mecanismos de adquisición	internalización de roles	aprendizaje de habilidades y cualificaciones
Función del tipo de acción	mantenimiento de instituciones (conformidad con las normas por medio del reforzamiento recíproco)	solución de problemas (consecución de fines definida en relaciones fin-medio)
Sanciones cuando se viola una regla	castigo basado en sanciones convencionales (fracaso frente a la autoridad)	ineficacia: fracaso ante la realidad
«Racionalización»	emancipación, individuación; extensión de la comunicación libre de dominio	aumento de las fuerzas productivas; extensión del poder de disposición técnica

Valiéndonos de estos dos tipos de acción podemos distinguir a los sistemas sociales según predomine en ellos la acción racional con respecto a fines o la interacción. El marco *institucional* de una sociedad se compone de normas que dirigen las interacciones lingüísticamente mediadas. Pero existen subsistemas, como son el sistema económico o el aparato estatal, para seguir con los ejemplos de Max Weber, en los que lo que fundamentalmente queda institucionalizado son acciones racionales con respecto a fines. En el lado opuesto, tenemos subsistemas, como son la familia o el parentesco, que ciertamente están asociados con una gran cantidad de tareas y habilidades, pero que fundamentalmente descansan en reglas morales de interacción. Por eso, a nivel analítico, quiero distinguir entre 1) el *marco institucional* de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida, y 2) los *subsistemas de acción racional con respecto a fines* que están insertos en ese marco. En la medida en que las acciones están determinadas por el marco institucional vienen a la vez dirigidas y exigidas por expectativas de comportamiento, objeto de sanción, que se entrelazan unas con otras. En la medida en que vienen determinadas por los subsistemas de acción racional con respecto a fines responden a los modelos de acción instrumental o estratégica. Pero la garantía de que se atengan con cierta probabilidad a reglas técnicas y a estrategias esperadas sólo puede venir asegurada por medio de la institucionalización. Estas distinciones nos permiten reformular el concepto weberiano de «racionalización».

IV

La expresión «sociedad tradicional» se ha hecho usual a la hora de referirse a los sistemas sociales que responden a los criterios de las culturas superiores (civilizations). Estas representan una determinada etapa en la evolución histórica de la especie humana. Se distinguen de formas sociales más primitivas: 1) por la existencia de un poder central (organización estatal del dominio frente a la organización por parentesco); 2) por la división de la sociedad en clases socioeconómicas (distribución de las cargas y compensaciones sociales entre los individuos según su pertenencia a las distintas clases y no según las relaciones de parentesco); 3) por el hecho de que está en vigor algún tipo de cosmovisión central (mito, religión superior) que cumple la función de una legitimación eficaz del dominio. Las culturas superiores están asentadas sobre la base de una técnica relativamente desarrollada y de una organización del proceso de producción social, basada en la división del trabajo, que hace posible la obtención de un excedente por encima de la satisfacción de las necesidades inmediatas y elementales. Y deben precisamente su existencia a la solución del problema que sólo se plantea con la producción de un excedente: es decir, el de la distribución de forma *desigual*, y sin embargo *legítima*, de la riqueza y del trabajo según criterios distintos que los que ofrece el sistema de parentesco[11].

En nuestro contexto resulta relevante la circunstancia de que las culturas superiores, sobre la base de una economía dependiente de la agricultura y de la artesanía, pese a considerables diferencias de una a

[11] Cfr. sobre esto G. E. Lenski, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York, 1966.

otras, sólo han tolerado dentro de determinados límites las innovaciones técnicas y las mejoras organizativas. Como indicador de los límites a que tradicionalmente ha estado sometido el desarrollo de las fuerzas productivas, baste referirse al hecho de que hasta hace unos 300 años ningún gran sistema social logró producir más que el equivalente de, a lo sumo, 200 dólares per cápita y año. El modelo estable de una forma de producción precapitalista, de una técnica preindustrial y de una ciencia premoderna hace posible una relación típica del marco institucional con los subsistemas de acción racional con respecto a fines: estos subsistemas, que se desarrollan a partir del sistema del trabajo social y del *stock* de saber técnicamente utilizable acumulado en él, no han alcanzado nunca, pese a sus considerables progresos, ese punto a partir del cual su racionalidad hubiera podido convertirse en una amenaza abierta para la autoridad de las tradiciones culturales legitimadoras del dominio. La expresión «sociedad tradicional» hace referencia a la circunstancia de que el marco institucional reposa sobre el fundamento legitimatorio incuestionado que representan las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto —tanto del cosmos como de la sociedad—. Las «sociedades tradicionales» sólo pueden subsistir mientras la evolución de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines se mantiene *dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales*[12]. Esto da lugar a una «superioridad» del marco institucional, superioridad que ciertamente no excluye reestructuraciones inducidas por un potencial excedente de las fuerzas productivas, pero que sí excluye la disolución

[12] Cfr. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, 1967.

crítica de la *forma* tradicional de legitimación. Esta inatacabilidad representa un buen criterio de demarcación de las sociedades tradicionales frente a las que han cruzado el umbral de la modernización.

Este «criterio de superioridad» resulta, por tanto, aplicable a todos los estadios de una sociedad de clases estatalmente organizada, que se caracterice por el hecho que la validez cultural de las tradiciones intersubjetivamente compartidas (que legitiman la vigente organización del poder) no es puesta explícita y seriamente en cuestión según los criterios de una racionalidad universalmente válida —ya sea la de las relaciones instrumentales o la de las relaciones estratégicas. Sólo después que el sistema de producción capitalista dota al sistema económico de un mecanismo regular, que asegura un crecimiento de la productividad no exento ciertamente de crisis, pero sí continuo a largo plazo, queda institucionalizada la introducción de nuevas tecnologías y de nuevas estrategias, es decir, queda *institucionalizada* la *innovación* en cuanto tal. Como han propuesto tanto Marx como Schumpeter, cada uno a su manera, la forma de producción capitalista puede ser entendida como un mecanismo que garantiza una extensión *permanente* de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, con ello, socava la «superioridad» tradicional del marco institucional frente a las fuerzas productivas. El capitalismo es en la historia universal la primera forma de producción que ha institucionalizado un crecimiento económico autorregulado: ha dado lugar al industrialismo, que después, pudo ser desligado del marco institucional del capitalismo y asentado sobre mecanismos distintos que los de la revalorización del capital en términos de economía privada.

El umbral que existe entre una sociedad tradicional y una sociedad que ha entrado en un proceso de modernización no viene caracterizado por el hecho de que bajo la presión de fuerzas productivas relativamente desarrolladas venga impuesto un cambio estructural del marco institucional. Este ha sido el mecanismo de la evolución histórica de la especie desde el principio. La novedad estriba más bien en un estado evolutivo de las fuerzas productivas que convierte en permanente la expansión de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y que, de esta forma, pone en cuestión la forma que las culturas superiores tienen de legitimar el dominio por medio de interpretaciones cosmológicas del mundo. Estas cosmovisiones de carácter mítico, religioso o metafísico obedecen a la lógica de los contextos de interacción. Proporcionan una respuesta a los problemas centrales del hombre relativos a la convivencia social y al destino individual. Sus temas son la justicia y la libertad, el poder y la opresión, la felicidad y la satisfacción, la miseria y la muerte. Sus categorías son la victoria y la derrota, el amor y el odio, la redención y la condenación. Su lógica se ajusta a la gramática de una comunicación distorsionada y a la causalidad del destino que ejercen los símbolos escindidos y los motivos reprimidos[13]. Ahora bien, la racionalidad comunicativa de los juegos lingüísticos se ve confrontada en el umbral del mundo moderno con una racionalidad de las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental y estratégica. En cuanto esta confrontación se produce, asistimos al principio del fin de la sociedad tradicional: la forma de la legitimación del dominio empieza a resultar insuficiente.

[13] Cfr. sobre esto mi estudio: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1983.

El capitalismo viene definido por una forma de producción que no sólo plantea, sino que también resuelve este problema. Ofrece una legitimación del dominio, que ya no es menester hacer bajar del cielo de la tradición cultural, sino que puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo. La institución del mercado, en el que los propietarios privados intercambian mercancías, que incluye al mercado en el que personas privadas que carecen de propiedad intercambian como única mercancía su fuerza de trabajo, promete la justicia de la equivalencia en las relaciones de intercambio. Con la categoría de la reciprocidad, también esta ideología burguesa sigue convirtiendo todavía en base de la legitimación a un aspecto de la acción comunicativa. Pero el principio de reciprocidad es ahora principio de organización del proceso de producción y reproducción social mismo. De ahí que el dominio político pueda en adelante ser legitimado «desde abajo» en vez de «desde arriba» (invocando la tradición cultural).

Si partimos de que la división de una sociedad en clases socioeconómicas descansa en una específica distribución entre los distintos grupos, de las fuerzas de producción que resultan relevantes en cada caso, remontándose a su vez esta distribución a la institucionalización de relaciones de poder social, entonces podemos partir del supuesto de que este marco institucional se ha identificado en todas las culturas superiores con el sistema de poder o dominio político: la dominación tradicional era dominación política. Sólo con la forma de producción capitalista, puede la legitimación del marco institucional quedar ligada de forma inmediata con el sistema del trabajo social. Pues sólo entonces puede el orden de propiedad trocarse de una *relación política* en una *relación de pro-*

ducción, ya que para legitimarse puede apelar ahora a la racionalidad del mercado, a la ideología del justo intercambio, y no ya a un orden de dominación legítimo. El sistema de dominio puede ahora a su vez quedar justificado apelando a las relaciones legítimas de producción. Este es el peculiar contenido del derecho natural racional desde Locke hasta Kant[14]. El orden de la sociedad es sólo mediatamente político, e inmediatamente económico (el Estado burgués de derecho como «superestructura»).

La superioridad de la forma de producción capitalista estriba en las dos cosas siguientes: en la instauración de un mecanismo económico que garantiza a largo plazo la ampliación de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y en la creación de una legitimación económica bajo la que el sistema de dominación puede adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad que comporta el progreso de esos subsistemas. Es ese proceso de adaptación lo que Max Weber entiende como «racionalización». En este proceso de adaptación podemos distinguir dos tendencias, una racionalización «desde abajo» y una racionalización «desde arriba».

Desde abajo se hace sentir una permanente presión a la adaptación tan pronto como, con la institucionalización de las relaciones territoriales de intercambio de bienes y de fuerza de trabajo por un lado y de la empresa capitalista por el otro, se impone la nueva forma de producción. En el sistema del trabajo social queda asegurado el progreso acumulativo de las fuer-

[14] Cfr. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953; C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualismus*, O.U.P., 1962; J. Habermas, «Die klassische Lehre von Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en *Theorie und Praxis*[2], Neuwied, 1967.

zas productivas y, con ello, una expansión horizontal de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, aunque ciertamente no sin pagar el precio de las crisis económicas. Por este medio, las formas tradicionales se ven cada vez más sometidas a las condiciones de la acción instrumental o de la racionalidad estratégica: la organización del trabajo y del tráfico económico, la red de transportes, de noticias y de comunicación, las instituciones del derecho privado, y partiendo de la administración, las instituciones del derecho privado, y partiendo de la administración de las finanzas, la burocracia estatal. Surge así la infraestructura de una sociedad bajo la coacción a la modernización. Esta infraestructura se apodera poco a poco de todos los ámbitos de la vida: de la defensa, del sistema escolar, de la sanidad e incluso de la familia, e impone, lo mismo en la ciudad que en el campo una urbanización de la *forma* de vida, esto es, subculturas que enseñan al individuo a poder pasar en cualquier momento de un contexto de interacción a la actitud que comporta la acción racional con respecto a fines.

Paralela a la presión a la racionalización ejercida *desde abajo* corre una coacción a la racionalización *desde arriba*, pues las tradiciones que legitiman el dominio y orientan la acción, especialmente las interpretaciones cosmológicas del mundo, se ven desprovistas de su carácter vinculante al imponerse los nuevos criterios de la acción racional con respecto a fines. Lo que Max Weber llamaba secularización tiene, a este nivel de generalización, tres aspectos. Las imágenes del mundo y las objetivaciones tradicionales 1) pierden su poder y su vigencia *como* mito, *como* religión pública, *como* rito tradicional, *como* metafísica legitimante, *como* tradición incuestionada. En

lugar de eso 2) quedan transformadas en convicciones y éticas subjetivas, que aseguran el carácter vinculante, en términos privados, de las modernas orientaciones de valor («ética protestante»), y 3) son reestructuradas en construcciones que proporcionan las dos cosas siguientes: una crítica de la tradición y una reorganización del material de la tradición así liberado, de acuerdo con los principios del tráfico jurídico formal y del intercambio de equivalentes (derecho natural racional). Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías «preburguesas».

La ciencia moderna asume en este contexto una función peculiar. A diferencia de las ciencias filosóficas de viejo cuño, las ciencias experimentales modernas vienen desarrollándose desde los días de Galileo en un marco metodológico de referencia que refleja el punto de vista trascendental de la posible disposición técnica. Las ciencias modernas generan por ello un saber, que por su *forma* (no por su intención subjetiva) es un saber técnicamente utilizable, si bien, en general, las oportunidades de aplicación sólo se dieron posteriormente. Hasta fines del siglo XIX no se registra una interdependencia de ciencia y técnica. Hasta entonces

la ciencia moderna no contribuyó a la aceleración del desarrollo técnico y, por tanto, tampoco a la presión racionalizadora que se ejerce desde abajo. Su aportación al proceso de modernización es más bien indirecta. La física moderna es objeto de una lectura filosófica, que interpreta a la naturaleza y a la sociedad en complementariedad con las ciencias naturales; la física moderna indujo, por así decirlo, la imagen mecanicista del mundo del siglo XVII. En este marco se emprendió la reconstrucción del derecho natural clásico. Este derecho natural moderno fue el fundamento de las revoluciones burguesas de los siglos XVII, XVIII y XIX, por medio de las cuales las viejas legitimaciones del poder fueron definitivamente destruidas [15].

V

Para mediados del siglo XIX la forma de producción capitalista se había impuesto en Inglaterra y en Francia hasta el punto de que Marx podía reconocer el marco institucional de la sociedad en las relaciones de producción y al mismo tiempo podía criticar el fundamento legitimatorio que representaba el intercambio de equivalentes; Marx llevó a cabo la crítica de la ideología burguesa en forma de *economía política*: su teoría del valor-trabajo destruyó la apariencia de la libertad con la que la institución jurídica del libre contrato de trabajo había hecho irreconocible la violencia social subyacente a la relación de trabajo asalariado. Lo que Marcuse critica a Max Weber es que éste, sin prestar atención a la idea de Marx, se atiene a un concepto abstracto de «racionalización»

[15] Cfr. J. Habermas, «Naturrecht und Revolution», en *Theorie und Praxis*[2], Neuwied, 1967.

que no desvela sino que vuelve a ocultar una vez más lo específico que hay de clase en esa adaptación del marco institucional al progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Marcuse sabe que el análisis marxiano no puede aplicarse ya sin más a la sociedad del capitalismo tardío, que es la que Max Weber tenía ya a la vista. Pero utilizando como ejemplo el análisis de Max Weber lo que quiere es mostrar que la evolución de la sociedad moderna en el marco de un capitalismo regulado por el Estado no puede ser comprendida adecuadamente si antes no ha sido traído a concepto el capitalismo liberal.

Desde el último cuarto del siglo XIX se hacen notar en los países capitalistas avanzados *dos tendencias evolutivas:* 1) un incremento de la actividad intervencionista del Estado, tendente a asegurar la estabilidad del sistema, y 2) una creciente interdependencia de investigación y técnica, que convierte a las ciencias en la primera fuerza productiva. Ambas tendencias destruyen esa constelación de marco institucional y subsistemas de acción racional con respecto a fines que caracteriza al capitalismo de tipo liberal. Ya no se cumplen determinadas condiciones para la aplicación de la economía política en la versión que Marx le había dado, no sin razón, al centrar su análisis en el capitalismo liberal. A mi juicio, la tesis fundamental de Marcuse de que la ciencia y la técnica cumplen también hoy funciones de legitimación del dominio nos proporciona la clave para analizar esa nueva constelación.

La regulación a largo plazo del proceso económico por la intervención del Estado se produce como una reacción frente a las amenazas que representan para el sistema las disfuncionalidades del proceso económico capitalista cuando queda abandonado a sí mis-

mo, cuya evolución efectiva estaba manifiestamente en contradición con su propia idea de una sociedad civil que se emancipa del dominio y neutraliza el poder. La ideología básica del intercambio justo que Marx había desenmascarado teóricamente, se hundió también en la práctica. La forma de revalorización del capital en términos de economía privada sólo pudo mantenerse gracias a los correctivos estatales que supuso una *política* social y económica estabilizadora del ciclo económico. El marco institucional de la sociedad se repolitizó. Hoy ya no coincide de forma inmediata con las relaciones de producción, es decir, con un orden de derecho privado que asegura el tráfico económico capitalista y con las correspondientes garantías generales de orden del Estado burgués. Pero con eso se ha transformado la relación del sistema económico con el sistema de dominio. La política ya no es *solamente* un fenómeno superestructural. Y si la sociedad ya no es «autónoma», es decir, ya no se mantiene, autorregulándose, como una esfera que precede y subyace al Estado —que era lo específicamente nuevo del modo de producción capitalista—, entonces el Estado y la sociedad ya no se encuentran en la relación que la teoría de Marx había definido como una relación entre base y superestructura. Y si esto es así, tampoco es posible desarrollar ya una teoría crítica de la sociedad en la forma exclusiva de una crítica de la economía política. Pues un tipo de análisis, que aísla metódicamente las leyes del movimiento económico de la sociedad, sólo puede pretender captar en sus categorías esenciales el contexto de la vida social cuando la política depende de la base económica y no, al revés, cuando a esa base hay que considerarla ya como función de la actividad del Estado y de conflictos que se dirimen en la esfera de

lo político. La *crítica de la economía política* era, según Marx, teoría de la sociedad burguesa sólo como *crítica de las ideologías*. Pero cuando la ideología del justo intercambio se desmorona, entonces tampoco el sistema de dominio puede ser ya criticado *de forma inmediata* en las relaciones de producción.

Después del desmoronamiento de esa ideología, el dominio político requiere una nueva legitimación. Ahora bien, como el poder ejercido indirectamente a través del proceso de intercambio es controlado a su vez por medio de un dominio preestatalmente organizado y estatalmente institucionalizado, la legitimación no puede ser deducida ya de un orden apolítico como son las relaciones de producción. En este sentido vuelve a registrarse esa coacción a la legitimación directa que caracterizaba a las sociedades precapitalistas. Pero por otra parte el restablecimiento de un dominio inmediatamente político (en la forma tradicional de una legitimación basada en la tradición cultural) es algo que ya no resulta posible. Pues por un lado, esas tradiciones han quedado ya disueltas, y, por otro, en las sociedades capitalistas avanzadas los resultados de las luchas de emancipación burguesas contra el dominio político inmediato (los derechos fundamentales del hombre y el mecanismo de las elecciones generales) sólo podrían ser ignorados por completo en períodos de reacción. Es decir, que la dominación en términos de democracia formal, propia de los sistemas del capitalismo regulado por el Estado, se ve ante una necesidad de legitimación, que ya no puede ser resuelta recurriendo a la forma de las legitimaciones preburguesas. De ahí que la ideología del libre cambio quede reemplazada por un *programa sustitutorio* que se centra en las consecuencias sociales no de la institución del mercado, sino de una actividad estatal que compensa

las disfunciones del libre intercambio. Ese programa vincula el momento de la ideología burguesa del rendimiento individual (no sin que la atribución de status según el rendimiento individual queda desplazada del mercado al sistema escolar) con la garantía de un mínimo de bienestar, de la estabilidad en el puesto de trabajo y de la estabilidad de los ingresos. Este programa sustitutorio obliga al sistema de dominio a mantener las condiciones de estabilidad de un sistema global que garantiza la seguridad social y las oportunidades de promoción personal y a prevenir los riesgos del crecimiento. Esto exige un espacio de manipulación para intervenciones del Estado que al precio ciertamente del recorte de las instituciones del derecho privado, aseguran, sin embargo, la forma privada de la revalorización del capital *y vinculan a esta forma el asentimiento de la masa de la población.*

En la medida en que la actividad estatal se endereza a la estabilidad y crecimiento del sistema económico, la política adopta un peculiar *carácter negativo:* el objetivo de la política es la prevención de las disfuncionalidades y la evitación de riesgos que pudieran amenazar al sistema, es decir, la política no se orienta a *la realización de fines prácticos,* sino a la *resolución de cuestiones técnicas.* Sobre esto ha llamado la atención Claus Offe en su comunicación al congreso nacional de sociología celebrado este año en Francfort: «En esta estructura de las relaciones entre economía y Estado, la "política" degenera en una actividad que se atiene a los numerosos "imperativos de evitación" que vuelven a plantearse una y otra vez; en esta situación la masa de información proveniente de las distintas ciencias sociales que desemboca en el sistema político permite tanto prever con tiempo cuáles pueden ser las zonas de riesgo como el tratamiento de las

amenazas actuales. Lo nuevo en esta estructura es... que los riesgos que amenazan la estabilidad, implícitos en el mecanismo de la revalorización privada del capital en mercados altamente organizados, pero riesgos en definitiva manipulables, delinean y predefinen el tipo de acciones preventivas que van a ser aceptadas mientras puedan ser puestas en consonancia con la oferta de legitimación existente (esto es, con el programa sustitutorio)»[16].

Offe se da cuenta de que, en virtud de esta orientación a la acción preventiva, la actividad estatal se restringe a tareas-técnicas resolubles administrativamente, de forma que las cuestiones prácticas quedan fuera. *Los contenidos prácticos quedan eliminados.* La vieja política, aunque sólo fuera por la forma que tenía la legitimación del dominio, se veía obligada a definirse en relación con fines prácticos: las interpretaciones de la «vida feliz» se referían a relaciones de interacción, cosa que puede afirmarse todavía de la ideología de la «sociedad civil». Por el contrario, el programa sustitutorio hoy dominante se endereza sólo al funcionamiento de un sistema regulado. Excluye las cuestiones prácticas y con ello la discusión sobre criterios que sólo podrían ser materia de una formación democrática de la voluntad política. La solución de tareas técnicas no está referida a la discusión pública, ya que lo único que ésta haría sería problematizar las condiciones marginales del sistema dentro de las cuales las tareas de la actividad estatal se presentan como técnicas. La nueva política del intervencionismo estatal exige por eso una despolitización de la masa de la población. Y en la medida en que quedan excluidas las

[16] C. Offe, «Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus» (manuscrito).

cuestiones prácticas, queda también sin funciones la opinión pública política. En cualquier caso, el marco institucional de la sociedad sigue siendo todavía algo que no se identifica con los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Su organización sigue siendo una cuestión de la práctica ligada a la comunicación, y no solamente un problema técnico, aunque la técnica sea de cuño científico. De ahí que la suspensión de las cuestiones prácticas que lleva aneja la nueva forma de dominación política sea algo que no resulta comprensible sin más. El programa sustitutorio legitimador del dominio deja sin cubrir una decisiva necesidad de legitimación: ¿Cómo hacer plausible la despolitización de las masas a estas mismas masas? Marcuse podría responder: en este punto la ciencia y la técnica adoptan *también* el papel de una ideología.

VI

Desde fines del siglo XIX se impone cada vez con más fuerza la otra tendencia evolutiva que caracteriza al capitalismo tardío: la de la *cientifización de la técnica*. Siempre se ha registrado en el capitalismo una presión institucional a elevar la productividad del trabajo por medio de la introducción de nuevas técnicas. Pero las innovaciones dependían de inventos esporádicos, que, por su parte, podían ciertamente estar inducidos económicamente, pero que no tenían un carácter organizado. Pero esto ha variado en la medida en que el progreso científico y el progreso técnico han quedado asociados y se alimentan mutuamente. Con la investigación industrial a gran escala, la ciencia, la técnica y la revalorización del capital confluyen en

un único sistema. Mientras tanto esa investigación industrial ha quedado asociada además con la investigación nacida de los encargos del Estado, que fomentan ante todo el progreso técnico y científico en el ámbito de la producción de armamentos; y de ahí fluyen informaciones a los ámbitos de la producción civil de bienes. De este modo, la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las inversiones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia [17].

Mientras las fuerzas productivas dependían de manera intuitiva y evidente de las decisiones racionales y de la acción instrumental de los hombres que producían en sociedad, podían ser entendidas como un potencial de creciente disposición técnica, pero no podían ser confundidas con el marco institucional en el que estaban insertas. Sin embargo, con el progreso técnico y científico el potencial de las fuerzas productivas ha adoptado una forma que hace que en la misma conciencia de los hombres *el dualismo de trabajo y de interacción pase a un segundo plano.*

Ciertamente que lo mismo antes que ahora son los intereses sociales los que determinan la dirección, las funciones y la velocidad del progreso técnico. Pero

[17] E. Löbl. *Geistige Arbeit-die wahre Quelle des Reichtums.* 1968.

estos intereses definen al sistema social tan como un todo, que vienen a coincidir con el interés por el mantenimiento del sistema. La forma privada de la revalorización del capital y la clave de distribución de las compensaciones sociales que aseguran el asentimiento de la poblaeión, permanecen *como tales* sustraídas a la discusión. Como variable independiente aparece entonces un progreso cuasi-autónomo de la ciencia y de la técnica, del que de hecho depende la otra variable más importante del sistema, es decir, el progreso económico. El resultado es una perspectiva en la que la evolución del sistema social *parece* estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico. La legalidad inmanente de este progreso es la que parece producir las coacciones materiales concretas a las que ha de ajustarse una política orientada a satisfacer necesidades funcionales. Y cuando esta apariencia se ha impuesto con eficacia, entonces el recurso propagandístico al papel de la ciencia y de la técnica puede explicar y legitimar por qué en las sociedades modernas ha perdido sus funciones una formación democrática de la voluntad política en relación con las cuestiones prácticas y puede ser sustituida por decisiones plebiscitarias relativas a los equipos alternativos de administradores. A nivel científico, esta tesis de la tecnocracia ha recibido distintas versiones[18]. Pero a mi entender, es mucho más importante el que esa tesis haya podido penetrar como ideología de fondo en la conciencia de la masa despolitizada de la población y desarrollar su fuerza legiti-

[18] Cfr. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, 1961; J. Ellul, *The Technological Society*, New York, 1964, y A. Gehlen, «Über kulturelle Kristallisationen», en *Studien zur Anthropologie*, 1963; del mismo, «Über kulturelle Evolution», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1964.

matoria[19]. El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y de los conceptos de la interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico. En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo.

El modelo conforme al cual habría de llevarse a cabo una reconstrucción planificada de la sociedad está tomado de la investigación de sistemas. En principio es posible entender a empresas y a organizaciones particulares y también a subsistemas políticos y económicos y a sistemas sociales en su conjunto según el modelo de sistemas autorregulados. Ciertamente que es muy distinto que el marco de referencia cibernético se emplee con fines analíticos o que, ajustándonos a este modelo, tratemos de organizar un sistema social dado como sistema hombre-máquina. Pero esta transferencia del modelo analítico al nivel de la organización social está ya contenida en el planteamiento mismo de la investigación de sistemas. Y de atenernos a esta intención de una estabilización de los sistemas sociales análoga a la estabilización que representa la programación instintual, resulta la peculiar perspectiva de que la estructura de uno de los dos tipos de acción, es decir, la estructura del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, no solamente mantiene un predominio frente al marco institucional, sino

[19] No existen, que yo sepa, investigaciones empíricas que se refieran específicamente a la difusión de esta ideología de fondo. Nos vemos pues obligados a hacer extrapolaciones a partir de otros resultados de las encuestas.

que va absorbiendo poco a poco a la acción comunicativa en tanto que tal. Y si con Arnold Gehlen consideramos que la lógica inmanente de la evolución técnica estriba en que el círculo funcional de la acción racional con respecto a fines queda disociado progresivamente del sustrato del organismo humano y queda proyectado al nivel de las máquinas, entonces esa intención que alimenta la tecnocracia puede ser considerada como la última etapa de esa evolución. Si se consigue simular a nivel de los sistemas sociales a la estructura de la acción racional con respecto a fines, el hombre no sólo podría ya, en tanto que *homo faber*, objetivarse íntegramente a sí mismo por primera vez y enfrentarse a sus propios productos autonomizados, sino que también podría quedar integrado a su propio aparato técnico como *homo fabricatus*. El marco institucional, que hasta ahora se había sustentado en otro tipo de acción, quedaría a su vez, según esta idea, *absorbido* en los subsistemas de acción racional con respecto a fines que están insertos en él.

Ciertamente que esta intención tecnocrática no está realizada en ninguna parte ni tan siquiera en sus pasos iniciales, pero por un lado sirve como ideología para una política dirigida a la resolución de tareas técnicas que pone entre paréntesis las cuestiones prácticas y, por otra, responde en cualquier caso a ciertas tendencias evolutivas que pueden llevar a una lenta erosión de lo que hemos llamado marco institucional. El dominio manifiesto de un Estado autoritario se ve reemplazado por las coacciones manipulativas de una administración técnico-operativa. La implantación moral de un orden sancionado, y con ello de la acción comunicativa, que se orienta de conformidad con un sentido articulado lingüísticamente y que presupone la interiorización de normas, se ve disuelta, cada vez con más

amplitud, por formas de comportamiento condicionado, mientras que las grandes organizaciones como tales se presentan cada vez más con la estructura de la acción racional con respecto a fines. Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control del comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas. La reacción indirecta por estímulos condicionados ha aumentado sobre todo en los ámbitos de aparente libertad subjetiva (comportamiento electoral, consumo y tiempo libre). La signatura psicosocial de la época se caracteriza menos por la personalidad autoritaria que por la desestructuración del superego. Pero este incremento del *comportamiento adaptativo* es sólo el reverso de la continua erosión de la esfera de la interacción mediada lingüísticamente, bajo la presión de la estructura de la acción racional con respecto a fines. A esto responde, subjetivamente, que la diferencia entre acción racional con respecto a fines e interacción no solamente desaparezca de la conciencia de las ciencias del hombre, sino también de la conciencia de los hombres mismos. La fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática queda demostrada precisamente en el encubrimiento que produce de esa diferencia.

VII

Como consecuencia de las dos tendencias evolutivas dichas, la sociedad capitalista ha cambiado de tal forma que dos de las categorías claves del pensamiento de Marx, a saber, la de lucha de clases y la de ideología ya no pueden ser aplicadas sin más.

La *lucha de clases sociales* sólo pudo constituirse como tal sobre la base de la forma de producción

capitalista, dando lugar con ello a una situación objetiva, desde la que, en una visión retrospectiva, podía *ser reconocida* la estructura de clases de la sociedad tradicional, organizada de forma inmediata en términos políticos. El capitalismo regulado por el Estado, que surge como una reacción a las amenazas que representaba para el sistema el antagonismo abierto de las clases, acalla ese conflicto de clases. El sistema del capitalismo tardío está hasta tal punto determinado por una política de compensaciones que asegura la lealtad de las masas dependientes del trabajo, lo que significa, por una política de evitación del conflicto, que es precisamente ese conflicto, que sigue inscrito en la estructura misma de la sociedad con la revalorización del capital en términos de economía privada, el que con más probabilidad va a quedar en estado de latencia. Decrece frente a otros conflictos, que ciertamente están asimismo determinados por la forma de producción, pero que no pueden adoptar ya la forma de conflictos de clase. En la comunicación mencionada, Claus Offe se refiere a la paradójica situación consistente en que los conflictos en torno a intereses sociales se desatan con tanta mayor probabilidad cuanto menores son las consecuencias que en términos de amenazas al sistema tiene la violación de esos intereses. Fuentes potenciales de conflicto son las necesidades que quedan en la periferia del ámbito de la acción estatal, ya que están alejadas del conflicto central al que se mantiene en estado latente, y por eso no se les da prioridad en los procedimientos de prevención de riesgos. Esas necesidades dan lugar a conflictos en la medida que la distribución no equilibrada de las intervenciones del Estado genera ámbitos retrasados en lo que al desarrollo se refiere, con las consiguientes tensiones que nacen de las disparidades

así creadas: «La disparidad en el desarrollo de los distintos ámbitos de la vida se hace visible sobre todo cuando se compara el nivel institucionalizado de hecho con el nivel posible de desarrollo técnico y social: la desproporción entre los modernísimos aparatos de producción y de defensa y el estancamiento en la organización de los sistemas de intercambio, sanidad y educación es un conocido ejemplo tanto de la disparidad en los distintos ámbitos de la vida como de la contradicción entre la planificación y regulación racionales de la política fiscal y financiera y la evolución salvaje de ciudades y regiones. A estas contradicciones no se las puede interpretar ya adecuadamente como antagonismos entre clases, pero sí como resultados del proceso de revaluación privada del capital, dominante lo mismo antes que ahora y de una relación de clases específicamente capitalista: los intereses predominantes son aquellos que, sin ser localizables de una manera unívoca, sí que están en situación, en virtud de la mecánica establecida de la economía capitalista, de reaccionar a la violación de las condiciones de estabilidad con la generación de riesgos relevantes».

Los intereses tendentes ahora al mantenimiento de la forma de producción ya no son «unívocamente localizables» dentro del sistema como intereses de clase. Pues precisamente un sistema de dominación que se endereza a la evitación de los peligros que amenazan al sistema, excluye un ejercicio del «dominio», bien sea como dominio político, bien sea como dominio social mediado por la economía, que pudiera provocar que un sujeto de clase *se enfrentara* a otro como grupo especificable.

Esto no comporta una cancelación, pero sí una *latencia de los conflictos de clase*. Siguen subsistiendo

todavía diferencias específicamente derivables de la estructura de clases, en la forma de tradiciones subculturales y sus correspondientes diferencias no sólo de nivel de vida y de costumbres, sino también de actitudes políticas. A esto hay que añadir la probabilidad socioestructuralmente condicionada, de que la clase de los asalariados se vea más duramente afectada por las disparidades sociales que otros grupos. Y finalmente, el interés generalizado por el mantenimiento del sistema sigue teniendo todavía hoy una estructura de privilegios a nivel de las oportunidades inmediatas que ofrece la vida: el concepto de un interés *por completo* autonomizado frente a los sujetos vivientes debería cancelarse a sí mismo. Pero el dominio político en el capitalismo de regulación estatal ha asumido en sí, con la prevención de los peligros que amenazan al sistema, un interés por el mantenimiento de la fachada distributiva compensatoria, interés que trasciende los límites latentes de clases.

Por otra parte, el desplazamiento de las zonas de conflicto de los límites de clase a los ámbitos subprivilegiados de la vida, no significa en modo alguno que no existan graves potenciales de conflicto. Como demuestra el caso extremo de los conflictos raciales en USA en determinados ámbitos y grupos puede acumularse tal cantidad de consecuencias de las disparidades sociales, que lleguen a producirse explosiones que se asemejen a guerras civiles. Pero si no conectan con potenciales de protesta de otra proveniencia, los conflictos que surgen de tales *situaciones de subprivilegio* se caracterizan porque, como mucho, pueden poner al sistema en el brete de responder con reacciones que ya no son compatibles con la democracia formal, pero, propiamente, no pueden subvertirlo. Pues los

grupos subprivilegiados no son clases sociales. Tampoco representan potencialmente nunca a la masa de la población. Su privación de derechos y su pauperización no coincide con la explotación, ya que el sistema no vive de su trabajo. En todo caso, pueden representar una fase pasada de la explotación. Pero las aspiraciones que legítimamente sustentan, no las pueden hacer valer amenazando con retirar su cooperación; por eso mantienen un carácter apelativo o testimonial. La desatención de que a largo plazo son objeto sus aspiraciones, puede llevar a los grupos subprivilegiados a reaccionar en casos extremos con destrucciones y autodestrucciones. Pero a estas explosiones en forma de guerra civil le faltan, sin embargo, las perspectivas del éxito revolucionario de la lucha de clases, mientras no se produzcan coaliciones con grupos privilegiados.

Con una serie de restricciones parece que este modelo puede aplicarse incluso a las relaciones entre las sociedades capitalistas avanzadas y lo que en otro tiempo fueron sus dominios coloniales. También aquí la creciente disparidad tiene como consecuencia una forma de subprivilegio, que en el futuro cada vez será menos posible entenderla en categorías de explotación. Ciertamente que a este nivel los intereses económicos se ven reemplazados por los inmediatamente militares.

Sea como fuere, en la sociedad del capitalismo tardío, los grupos subprivilegiados y los grupos privilegiados, en la medida en que los límites del subprivilegio siguen siendo específicos de grupos y no corren transversalmente separando a categorías enteras de la población, ya no pueden enfrentarse *como* clases socioeconómicas. Con esto queda mediatizada una relación fundamental que se ha dado en todas las sociedades

tradicionales y que emerge como tal en el capitalismo liberal: la del antagonismo de clase entre oponentes que se encuentran en una relación institucionalizada de dominio, de explotación económica y de opresión política, relación en la que la comunicación está tan distorsionada y restringida, que las legitimaciones que ocultan ese hecho ideológicamente no pueden ser puestas en cuestión. La totalidad ética que describe Hegel de un contexto de la vida que se ve desgarrado por el hecho de que un oponente no satisface en términos de reciprocidad las necesidades *del otro*, ya no constituye un modelo adecuado para la mediatizada relación de clases en el capitalismo de organización. La acallada dialéctica de lo ético genera la peculiar apariencia de una post-historia. Y la razón es que un relativo crecimiento de las fuerzas productivas ya no representa *eo ipso* un potencial excedente con consecuencias emancipatorias, en virtud de las cuales las legitimaciones del orden de dominación vigente pudieran empezar a desmoronarse. Pues ahora, la primera fuerza productiva: el progreso científico-técnico sometido a control, se convierte él mismo en fundamento de la legitimación. Esta nueva forma de legitimación ha perdido, sin embargo, la vieja forma de *ideología*.

La conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses. Pero por otra parte, la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy, que convierte en fetiche a la ciencia, es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una *determinada clase* y reprime la

necesidad parcial de emancipación por parte de *otra clase*, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie.

La conciencia tecnocrática no es una fantasía desiderativa racionalizada, no es una «ilusión» en el sentido de Freud, en la que o bien se representa o sobre la que se construye o fundamenta una trama de relaciones de interacción. Todavía las ideologías burguesas podían ser reducidas a la figura fundamental de la interacción justa y libre de dominio, y satisfactoria para ambas partes. Precisamente ellas cumplían los criterios de una proyección desiderativa y de una satisfacción sustitutoria de deseos sobre la base de una comunicación de tal modo restringida por represiones, que, con la relación de capital, ya no podía ser llamada por su nombre la relación de poder que instituía en otro tiempo la base institucional de la sociedad. La causalidad de los símbolos escindidos y de los motivos inconscientes, que da lugar tanto a la falsa conciencia como a la fuerza de la reflexión a la que se debe la crítica de las ideologías, no subyace ya, empero, de la misma forma a la conciencia tecnocrática. Esta ofrece menos flancos a la reflexión, puesto que no es ya solamente ideología. Pues ya no expresa una proyección de la «vida feliz», que aunque no pretendiera identificarse con la «realidad mala», sí que pudiera ponerse al menos en una conexión satisfactoria con ella. Ciertamente que lo mismo la nueva ideología que la vieja sirven para impedir la tematización de los fundamentos sobre los que está organizada la vida social. En otro tiempo era el poder social el que subyacía de forma inmediata a la relación entre capitalistas y trabajadores; hoy son las condiciones estructurales las que definen de antemano las tareas del mantenimiento del sistema; a saber: la forma en términos de economía

privada de la revalorización del capital y una forma política de la distribución de las compensaciones sociales que asegura el asentimiento de las masas. Pero hay dos aspectos en los que se distinguen la nueva y la vieja ideología.

Por un lado la relación de capital, precisamente por tener que ir asociada a una forma política de distribución que garantice la lealtad, no es hoy ya fundamento de una explotación y opresión *irrectificables*. La virtualización del persistente antagonismo de clases presupone que la represión que le subyace ha emergido históricamente en la conciencia y que, después, ha sido estabilizado de forma modificada como propiedad del sistema. La conciencia tecnocrática no puede por ello basarse en una represión colectiva de la misma forma que lo hacían las viejas ideologías. Pero, por otro, la lealtad de las masas sólo puede obtenerse por medio de compensaciones destinadas a la satisfacción de *necesidades privatizadas*. La interpretación de las realizaciones en las que el sistema encuentra su justificación no puede, por principio, ser política. Se refiere inmediatamente a oportunidades de ingresos monetarios que se mantienen neutrales en lo que atañe a la utilización de los mismos, y de tiempo libre, y, mediatamente, a la justificación tecnocrática de la exclusión de las cuestiones prácticas. De ahí que la nueva ideología se distinga de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones, y en ese sentido los despolitiza; y en lugar de eso los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se supone en cada caso.

En la conciencia tecnocrática no se refleja el movimiento de una totalidad ética, sino la represión de

la «eticidad» como categoría de la vida. La conciencia positivista imperante abole el sistema de referencia de la interacción en el medio del lenguaje ordinario, sistema en el que el dominio y la ideología surgen bajo las condiciones de una distorsión de la comunicación y en el que también pueden ser penetrados por la reflexión. La despolitización de la masa de la población, que viene legitimada por la conciencia tecnocrática, es al mismo tiempo una objetivación de los hombres en categorías tanto de la acción racional con respecto a fines como del comportamiento adaptativo: los modelos cosificados de la ciencia transmigran al mundo sociocultural de la vida y obtienen allí un poder objetivo sobre la autocomprensión. El núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia entre práctica y técnica* —un reflejo, que no concepto, de la nueva constelación que se produce entre el marco institucional depotenciado y los sistemas autonomizados de la acción racional con respecto a fines.

La conciencia tecnocrática viola con ello un interés que es inherente a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: al lenguaje, o más exactamente, a una forma de socialización e individuación determinadas por la comunicación en el medio del lenguaje ordinario. Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica. La reflexión que está exigiendo esta nueva ideología tiene que remontarse por detrás de un interés de clase determinado históricamente y sacar a la luz el complejo de intereses que como tal

caracteriza a una especie que se constituye a sí misma[20].

VIII

Si se confirmara esta relativización del ámbito de aplicación del concepto de ideología y de la teoría de las clases, también sería menester reformular el marco categorial en el que Marx desarrolló *los supuestos fundamentales del materialismo histórico*. La conexión de fuerzas productivas y relaciones de producción tendría que ser sustituida por la relación más abstracta de trabajo e interacción. Las relaciones de producción se refieren a un nivel en el que el marco institucional ha estado ciertamente anclado, pero tan sólo durante la fase del despliegue del capitalismo liberal —pero no antes ni tampoco después. Por otra parte, no cabe duda de que las fuerzas productivas, en las que los sistemas de acción racional con respecto a fines acumulan procesos de aprendizaje organizados, han sido desde el principio el motor de la evolución social, pero, en contra de lo que Marx supuso, parece que no *en todas las circunstancias* representan un potencial de liberación ni provocan movimientos emancipatorios —en cualquier caso han dejado de provocarlos desde que el incremento continuo de las fuerzas productivas comenzó a depender de un progreso científico-técnico que cumple también funciones *legitimadoras del dominio*. Tengo la sospecha de que un sistema de referencia desarrollado en términos de la relación análoga, pero más general, de marco institucional (interacción) y subsistemas de la acción racional con respecto a fines («trabajo» en el sentido amplio

[20] «Conocimiento e interés», p. 159 en este volumen.

de acción instrumental y estratégica) resulta más adecuado para reconstruir el umbral sociocultural de la historia de la especie.

Algunos indicios abonan la sospecha de que durante el largo *período inicial* hasta principios del mesolítico, las acciones racionales con respecto a fines sólo pudieron ser motivadas por medio de una vinculación ritual con las interacciones. Un ámbito profano de subsistemas de acción racional con respecto a fines sólo parece haberse diferenciado de las interpretaciones y formas de acción del tráfico comunicativo entre sujetos en las *culturas sedentarias* que se dedicaban a la cría de animales y al cultivo de plantas. Y sólo en *las condiciones que presentan las culturas superiores* de una sociedad de clases estatalmente organizada debió poder producirse una diferenciación tan amplia del trabajo y la interacción, que los subsistemas dan lugar a un saber técnicamente utilizable que pudo ser almacenado y empleado con relativa independencia de las interpretaciones sociales del mundo; entretanto, las normas sociales se separaron de las interpretaciones legitimadoras del dominio, de forma que la «cultura» obtuvo una cierta autonomía frente a las «instituciones». El umbral de la *modernidad* vendría entonces caracterizado por ese proceso de racionalización que se pone en marcha con la pérdida de la «inatacabilidad» del marco institucional por los subsistemas de acción racional con respecto a fines. Las legitimaciones tradicionales se hacen criticables al ser cotejadas con criterios de la racionalidad propia de las relaciones fin-medio; las informaciones provenientes del ámbito del saber técnicamente utilizable penetran en las tradiciones y compiten con ellas, y de esta forma obligan a una reconstrucción de las interpretaciones tradicionales del mundo.

Nosotros hemos seguido este proceso de «racionalización desde arriba» hasta el punto en que la ciencia y la técnica mismas, en la forma de una conciencia positivista imperante —articulada como conciencia tecnocrática— asumen el papel de una ideología que sustituye a las ideologías burguesas destruidas. Es el punto a que se llega con la crítica de las ideologías burguesas: y aquí es donde radica el origen de esa equivocidad en el concepto de racionalización. Esa equivocidad fue diagnosticada por Horkheimer y Adorno como dialéctica de la ilustración, y la tesis de la dialéctica de la ilustración queda extremada por Marcuse en la tesis de que la ciencia y la técnica se convierten ellas mismas en ideológicas.

El modelo de la evolución sociocultural de la especie ha estado determinado desde el principio por un creciente poder de disposición técnica sobre las condiciones externas de la existencia, por un lado, y, por otro, por una adaptación más o menos pasiva del marco institucional a la extensión de los subsistemas de la acción racional con respecto a fines. La acción racional con respecto a fines representa la forma de *adaptación activa* que distingue la *auto*conservación colectiva de los sujetos socializados de la conservación característica de las especies animales. Nosotros sabemos cómo someter a control las condiciones fundamentales de la vida, lo que significa: cómo acomodar culturalmente el entorno a nuestras necesidades, en lugar de limitarnos a adaptarnos nosotros a la naturaleza externa. Por el contrario, los cambios producidos en el marco institucional, en la medida en que derivan de forma inmediata o de forma mediata de nuevas tecnologías o de perfeccionamientos de estrategias (en los ámbitos de la producción, del intercambio, de la defensa, etc.) no han asumido la misma

forma de adaptación activa. Por lo general esas mutaciones siguen el modelo de una *adaptación pasiva.* No son el resultado de una acción planificada, racional con respecto a fines y controlada por el éxito, sino producto de una evolución espontánea. Sin embargo, esta desproporción entre adaptación activa por un lado y acomodación pasiva por el otro, no pudo venir a la conciencia mientras la dinámica de la evolución capitalista quedó encubierta por las ideologías burguesas. Sólo con la crítica de las ideologías burguesas aparece esa desproporción abiertamente ante la conciencia.

El testimonio más impresionante de esta experiencia sigue siendo todavía el *Manifiesto Comunista.* Marx ensalza en encendidos términos el papel revolucionario de la burguesía: «La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, y con ello, las relaciones de producción, y por consiguiente, la totalidad de las relaciones sociales». Y en otro pasaje: «La burguesía en su apenas cien años de dominación de clase ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las anteriores generaciones juntas. El sometimiento de las fuerzas naturales, la maquinaria, la agricultura, la navegación a vapor, los ferrocarriles, los telégrafos eléctricos, la apertura y aprovechamiento de regiones enteras del planeta, la navegabilidad de los ríos, poblaciones enteras como surgidas de debajo de la tierra...». Marx se da cuenta también de la repercusión de todo ello sobre el marco institucional: «Quedan disueltas todas las sólidas relaciones tradicionales con su cohorte de representaciones venerables y todas las nuevas envejecen antes de que puedan llegar a asentarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo santo se desacraliza, y los hombres se ven obligados

a mirar descarnadamente sus relaciones recíprocas».

A esta desproporción entre adaptación pasiva del marco institucional y sometimiento activo de la naturaleza responde también la famosa frase de que los hombres hacen su historia, pero no con voluntad y conciencia. El propósito de la crítica de Marx era la de transformar también esa adaptación secundaria del marco institucional en una adaptación activa y poner bajo control el cambio estructural de la sociedad misma. Con ello habría de quedar superada una fundamental situación de toda la historia transcurrida hasta ese momento y quedar consumada la autoconstitución de la especie: el fin de la prehistoria. Pero esta idea era equívoca.

Ciertamente que Marx consideró el problema de hacer la historia con voluntad y conciencia como la tarea de una dominación *práctica* de los procesos de evolución social, incontrolados hasta ese momento. Pero otros lo han entendido como una tarea *técnica*. Quieren poner bajo control a la sociedad *de la misma forma* que a la naturaleza, es decir, reconstruyéndola según el modelo de los sistemas autorregulados de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo. Y esta intención no solamente la podemos encontrar entre los tecnócratas de la planificación capitalista, sino también entre los tecnócratas del socialismo burocrático. Sólo que la conciencia tecnocrática echa una cortina de humo sobre el hecho de que el marco institucional sólo podría ser disuelto como contexto de interacción mediado por el lenguaje ordinario al precio de cancelar la dimensión que más importa por ser la única accesible a la «humanización».

En el futuro se ampliará notablemente el repertorio de técnicas de control. En la lista que da Herman

Kahn de los descubrimientos técnicos[21] probables en los próximos 33 años encuentro entre los primeros cincuenta títulos un gran número de técnicas de control del comportamiento y de modificación de la personalidad: 30. new and pervasive techniques for surveillance, monitoring and control of individuals and organizations; 33. new and more reliable «educational» and propaganda techniques effecting human behaviour —public and private; 34. practical use of direct electronic communication with and stimulation of the brain; 37. new and relatively affective counterinsurgency techniques; 39. new and more varied drugs for control of fatigue, relaxation, alertness, mood, personality, perceptions and fantasies; 41. improved capability to «change» sex; 42. other genetic control or influence over the basic constitution of and individual. Un pronóstico de este tipo es extremadamente controvertible. Pero de todos modos indica un ámbito de futuras oportunidades de disociar el comportamiento humano de un sistema de normas vinculadas a la gramática de los juegos de lenguaje e integrarlo en lugar de eso en sistemas autorregulados del tipo hombre-máquina por medio de un influenciamiento psicológico inmediato. Las manipulaciones psicotécnicas del conocimiento pueden ya hoy eludir el rodeo que pasa por la interiorización de unas normas susceptibles de reflexión. Las intervenciones biotécnicas en el mecanismo de reacción endocrino y sobre todo las intervenciones en la transmisión genética de las informaciones hereditarias podrían mañana penetrar más profundamente en el control del comportamiento. Entonces, las viejas zonas de la conciencia desarrolladas en la comunicación en el lenguaje ordinario,

[21] «Toward the Year 2000», en *Daedalus*, verano, 1967.

tendrían que secarse por completo. A este nivel de la «human technique», si pudiera hablarse del fin de las manipulaciones psicológicas en un sentido parecido a como hoy se habla del fin de las ideologías políticas, quedaría superado el extrañamiento natural, el rezagamiento incontrolado del marco institucional. Pero la autosubjetivación del hombre se habría consumado en un extrañamiento planificado. Los hombres harían su historia con voluntad, pero no con conciencia.

No quiero decir que esta fantasía cibernética de una autoestabilización de las sociedades en términos análogos a los del instinto, éste en trance de cumplirse, ni tan siquiera que sea realizable. Pero pienso que sí lleva a sus últimas consecuencias en forma de utopía negativa lo que no son más que vagos supuestos básicos de la conciencia tecnocrática, y que en este sentido apunta a una línea evolutiva que se perfila bajo el suave dominio de la ciencia y la técnica como ideología. Y sobre este transfondo queda sobremanera claro que hay que mantener bien separados *dos conceptos de racionalización*. A nivel de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, el progreso científico y técnico ha obligado ya a una reorganización de las instituciones y de determinados ámbitos sociales, y parece estarla exigiendo a mayor escala todavía. Pero este proceso de despliegue de las fuerzas productivas sólo podría convertirse en un potencial de liberación a condición de que no sustituya a la racionalización en el otro nivel. La *racionalización a nivel del marco institucional* sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública,

sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadores de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como «racionalización». En tal proceso de reflexión generalizada, las instituciones se verían transformadas en su composición específica, más allá de los límites de un mero cambio de legitimación. Pues una racionalización de las normas sociales vendría entonces caracterizada por un decreciente grado de represividad (lo que a nivel de las estructuras de la personalidad elevaría la tolerancia frente a los conflictos de rol). Y también por un decreciente grado de rigidez (lo que redundaría en un incremento de las oportunidades de una autopresentación individual más adecuada en las interacciones cotidianas). Y, finalmente, por la aproximación a un tipo de controles del comportamiento que permitiera el distanciamiento con respecto a los roles y una aplicación flexible de normas bien internalizadas, pero accesibles a la reflexión. Una racionalización que tuviera su medida en los cambios producidos en estas tres dimensiones, no conduce, como ocurre en el caso de la racionalización de los subsistemas de acción racional con respecto a fines, a un incremento del poder de disposición sobre los procesos objetivados de la naturaleza y de la sociedad; no conduce *per se* a un mejor funcionamiento de los sistemas sociales; pero dotaría a los miembros de la sociedad de oportunidades de una emancipación más amplia y de una progresiva individuación. El aumento de las fuerzas productivas no

coincide con la intención de una «vida feliz», pero sí que puede servirla.

Ni siquiera creo que la idea de un potencial tecnológicamente excedente, que no puede ser utilizado dentro de un marco institucional mantenido represivamente (Marx habla de fuerzas productivas encadenadas) responda todavía al capitalismo regulado por el Estado. El aprovechamiento de un potencial aun no realizado puede conducir a la mejora de un aparato económico industrial, pero hoy no conduce ya *eo ipso* a un cambio del marco institucional con consecuencias emancipatorias. Pues la cuestión no es que *agotemos* las posibilidades de un potencial disponible o de un potencial aun a desarrollar, sino que *elijamos* aquello que podemos querer para llevar una existencia en paz y con sentido. Mas tras decir eso, hay al punto que añadir que lo único que podemos hacer es plantear la pregunta, pero en absoluto adelantar una respuesta; pues lo que esa pregunta más bien exige es una comunicación sin restricciones sobre los fines de la práctica, fines frente a cuya tematización el capitalismo tardío, remitido estructuralmente a una opinión pública despolitizada, se comporta ofreciéndole resistencias.

IX

Una nueva zona de conflictos, en lugar del virtualizado antagonismo de clases y prescindiendo de los conflictos que las disparidades provocan en los márgenes del sistema, sólo puede surgir allí donde la sociedad del capitalismo tardío tiene que inmunizarse por medio de la despolitización de la masa de la población contra la puesta en cuestión de la ideología tecnocrática de fondo: precisamente en el sistema de la opinión

pública administrada por los medios de comunicación de masas. Pues sólo ahí puede quedar afianzado el encubrimiento que el sistema exige de la diferencia entre el progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines y las mutaciones emancipatorias en el marco institucional —entre cuestiones prácticas y cuestiones técnicas—. Las definiciones permitidas públicamente se refieren a *qué* es lo que queremos para vivir, pero no a *cómo* querríamos vivir si en relación con los potenciales disponibles averiguáramos cómo *podríamos* vivir.

Resulta muy difícil pronosticar quién podría avivar esas zonas de conflicto. Ni el viejo antagonismo de clases ni el subprivilegio de nuevo cuño contienen potenciales de protesta que por su propio origen tiendan a la repolitización de esta opinión pública disecada. El único potencial de protesta que a través de intereses reconocibles se dirige a las nuevas zonas de conflicto surge principalmente entre determinados grupos de estudiantes. Voy a referirme a tres tipos de constataciones:

1. El grupo de protesta que constituyen los estudiantes es un grupo privilegiado. No representa ningún interés que surja de forma inmediata de su posición social y que pudiera ser satisfecho de modo conforme con el sistema con un aumento de compensaciones sociales. Las primeras investigaciones americanas[22] sobre los activistas estudiantiles confirman que no se reclutan en las capas del estudiantado en ascenso social, sino en capas del estudiantado que gozan de

[22] S. M. Lipset, P. G. Altbach, «Student Politics and Higher Education in the USA», en S. M. Lipset (eds.) *Student Politics*, New York, 1967; R. Flacks, «The Liberated Generation. An Exploration of the Roots of the Student Protest», en *Journ. Soc. Issues*, julio, 1967; J. Keniston, «The Sources of Student Dissent», *ibid.*

una posición favorable en lo que se refiere a status y que provienen de estratos sociales económicamente favorecidos.

2. Las ofertas de legitimación que hace el sistema de dominio no parecen resultarles convincentes a estos grupos por razones plausibles. El programa sustitutorio con que el Estado social reemplaza a las ideologías burguesas tras el desmoronamiento de éstas comporta una orientación hacia el status y el rendimiento. Pues bien, según las mencionadas investigaciones, los activistas estudiantiles parecen menos privatísticamente orientados hacia la carrera profesional y a la creación de una familia que el resto de los estudiantes. Sus rendimientos académicos están por lo general por encima de la media y su proveniencia familiar no fomenta un horizonte de expectativas que estuviera determinado por la anticipación de las coacciones previsibles del mercado de trabajo. Los activistas estudiantiles, que con frecuencia provienen de las especialidades de ciencias sociales, las de historia y filología, resultan más bien inmunes frente a la conciencia tecnocrática, ya que las experiencias primarias hechas en su propio terreno de trabajo universitario no concuerdan con los supuestos fundamentales de la tecnocracia.

3. En un grupo así constituido el conflicto no puede versar sobre la proporción de disciplina y cargas que se le exigen, sino solamente sobre el *tipo* de renuncias que se le imponen. Por lo que los estudiantes luchan no es por una mayor participación en las compensaciones sociales del tipo disponible, como son los ingresos y el tiempo libre. Su protesta se dirige más bien contra la categoría misma de «compensación». Los pocos datos de que disponemos abonan la sospecha de que la protesta de estos jóvenes provenientes de

familias burguesas no concuerda ya con el modelo del conflicto de autoridad. Los estudiantes activos tienen más bien padres que comparten sus actitudes críticas; con relativa frecuencia han crecido en un ambiente de más comprensión psicológica y de unos principios educativos más liberales que los grupos de control no activos[23]. Su socialización parece haberse llevado a cabo en subculturas exentas de premuras económicas inmediatas, en las que las tradiciones de la moral burguesa y de sus derivaciones pequeñoburguesas han perdido su función, de tal forma que el «training» para la sintonización con las orientaciones valorativas de la acción racional con respecto a fines, no incluye ya la fetichización de este tipo de acción. Estas técnicas de educación pueden posibilitar experiencias y favorecer orientaciones que chocan frontalmente con la conservación de una *forma de vida* propia de una economía de la pobreza. Sobre esta base puede cristalizar una incomprensión y rechazo de principio de la reproducción absurda de virtudes y sacrificios que se han hecho ya superfluos; un no entender por qué la vida del individuo, pese al alto grado de desarrollo tecnológico, sigue estando determinada por el dictado del trabajo profesional, por la ética de la competitividad en el rendimiento, por la presión de la concurrencia de status, por los valores de la cosificación posesiva, y por los sucedáneos de satisfacción ofertados, ni por qué han de mantenerse la lucha institucionalizada por la existencia, la disciplina del trabajo alienado y la eliminación de la sensibilidad y de la satisfacción estéticas.

[23] Cfr. Flacks: «Activists are more radical than their parents; but activist's parents are decidedly more liberal than others of their status.» «Activism is related to a complex of values, not ostensible political, shared by both the students and their parents»; «Activists's parents are more "permissive" than parents of non-activists.»

Para esta sensibilidad tiene que resultar insoportable la eliminación de las cuestiones prácticas del espacio público despolitizado. Pero de todo ello sólo puede resultar una fuerza política si esa sensibilización afecta a algún problema sistémico insoluble. Y a mi entender en el futuro puede plantearse un tal problema. Efectivamente, la proporción de riqueza social que crea *un* capitalismo industrialmente desarrollado y las condiciones tanto técnicas como organizativas bajo las que se produce esta riqueza, hacen cada vez más difícil vincular la atribución de status, aunque sólo sea de forma subjetivamente convincente, al mecanismo de la evaluación del rendimiento individual[24]. Por eso, la protesta de los estudiantes podría acabar destruyendo a la larga esta ideología del rendimiento que empieza a resquebrajarse, y, con ello, derrumbando el fundamento legitimatorio del capitalismo tardío, que ya es frágil, pero que está protegido por la despolitización.

1968

[24] Cfr. R. L. Heilbronner, *The Limits of American Capitalism*, New York, 1966.

PROGRESO TECNICO Y MUNDO SOCIAL DE LA VIDA*

I

Desde que en 1959 P. C. Snow publicara un libro con el título de *Las dos Culturas*, se ha iniciado de nuevo, y no sólo en Inglaterra, una discusión sobre las relaciones entre ciencia y literatura. A la ciencia, en el sentido de *Science*, se la restringe en esa discusión a las ciencias estrictamente experimentales, mientras que a la literatura se la entiende en sentido lato y en cierto modo incluye también lo que nosotros entenderíamos como interpretaciones que caen dentro de las ciencias del espíritu. El ensayo que lleva por título «Literatura y Ciencia» con el que Aldous Huxley ha intervenido en la polémica se limita ciertamente a una confrontación de las ciencias naturales con la literatura en el sentido de «bellas letras».

Esas dos culturas se distinguen, según Huxley, en primer lugar por el tipo de experiencias específicas que en ellas se elaboran: la literatura hace enunciados sobre experiencias más bien privadas, y la ciencia, sobre experiencias accesibles intersubjetivamente. Estas últimas pueden ser expresadas en un lenguaje formalizado al que cabe hacer vinculante para todos por medio de definiciones generales. Por el contrario, la tarea del lenguaje de la literatura es la de poner en

* Publicado originalmente en *Praxis*, Zagreb, núm. 1/2, 1966, pp. 217-28.
Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

palabras lo irrepetible, y también de vez en cuando la de restablecer la intersubjetividad de la comprensión. Pero esta distinción entre experiencias privadas y experiencias públicas sólo permite una primera aproximación al problema. El momento de inefabilidad, que es con lo que la expresión literaria tiene que lidiar, no proviene tanto de que a ese momento le sea inherente una vivencia recluida en la subjetividad, una vivencia privada, sino de que esas experiencias se constituyen en el horizonte de un entorno biográfico; los sucesos a cuyo contexto se enderezan las hipótesis nomológicas de las ciencias pueden ciertamente ser descritos en un sistema de coordenadas espacio-temporales, pero no son elementos de un mundo: «El mundo al que se refiere la literatura es el mundo en que los hombres son engendrados, en el que viven y en el que, al fin, mueren; el mundo en el que aman y odian, en el que triunfan o se les humilla, en el que se desesperan o dan vuelos a sus esperanzas; el mundo de las penas y las alegrías, de la locura y del sentido común, de la estupidez, la hipocresía y la sabiduría; el mundo de toda suerte de presión social y de pulsión individual, de la discordia entre la pasión y la razón, del instinto y de las convenciones, del lenguaje común y de los sentimientos y sensaciones para los que no tenemos palabras»[1]. La ciencia, por el contrario, no se ocupa de los contenidos del mundo de la vida de los grupos sociales y de los sujetos socializados construido en esos términos perspectivistas, centrado en el yo, y preinterpretado en las categorías del lenguaje ordinario: «El químico, el físico, el fisiólogo son habitantes de un mundo radicalmente diverso —no del mundo de los fenómenos dados, sino de un mundo de estructuras

[1] *Literatura y ciencia*, Edhasa, Barcelona 1964, p. 15.

averiguadas y extremadamente sutiles; no del mundo experiencial de los fenómenos únicos y de las propiedades múltiples, sino del mundo de las regularidades cuantificadas». Al *mundo social de la vida* le opone Huxley el *universo amundano de los hechos*. Se da perfectamente cuenta de la forma en que las ciencias transfieren sus informaciones sobre ese universo sin mundo, al mundo de la vida de los grupos sociales: «Saber es poder, y la aparente paradoja es que los científicos y los tecnólogos, en virtud del saber que tienen sobre lo que sucede en ese mundo sin vida de las abstracciones e inferencias, han llegado a adquirir el inmenso y creciente poder de dirigir y cambiar el mundo en el que los hombres tienen el privilegio y sufren la condena de vivir» [2].

Pero Huxley no aborda la cuestión de las relaciones entre las dos culturas precisamente en ese punto de intersección en el que las ciencias, con la utilización técnica de sus informaciones, entran en el mundo social de la vida, sino que postula una relación inmediata: La literatura tiene que asimilar los enunciados científicos como tales para que la ciencia pueda tomar «una figura de sangre y carne». Tendrá que venir un poeta que nos diga «cómo hay que glosar poéticamente las oscurecidas palabras de la tradición y las demasiado exactas de las ciencias, para poder poner en concordancia nuestras vivencias privadas y no compartibles con nadie con las hipótesis científicas con que esas vivencias son explicadas» [3].

Este postulado descansa, a mi juicio, en un malentendido. Las informaciones que provienen de las ciencias experimentales estrictas sólo pueden entrar en el

[2] *Ibid.*, p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 127.

mundo social de la vida por la vía de su utilización técnica, es decir, como saber tecnológico: sirviendo entonces a la ampliación de nuestro poder de disposición técnica. No se mueven, pues, al mismo nivel que la autocomprensión que orienta la acción de los grupos sociales. De ahí que para el saber práctico de esos grupos, que tiene su expresión en la literatura, el contenido informativo de las ciencias no puede resultar relevante sin más mediaciones; sólo puede adquirir significación por el rodeo de las consecuencias prácticas del progreso técnico. Los conocimientos de la física atómica carecen de consecuencias para la interpretación de nuestro mundo social de la vida; y en este sentido el abismo entre esas dos culturas es inevitable. Sólo cuando valiéndonos de teorías físicas realizamos fisiones nucleares, sólo cuando las informaciones son utilizadas para el desarrollo de fuerzas productivas o destructivas, pueden entrar sus subversivas *consecuencias prácticas* en la conciencia literaria del mundo de la vida. Pueden hacerse poesías sobre lo sucedido en Iroshima, pero es difícil hacerlas dando vueltas a la hipótesis de la transformación de la masa en energía.

La idea de una poesía atómica elaboradora de hipótesis parte de supuestos falsos. Sólo demuestra que con el problema de la relación entre literatura y ciencia sólo puede captarse una parcela de un problema que es mucho más amplio, a saber: del problema de *cómo es posible la traducción del saber técnicamente utilizable a la conciencia práctica del mundo de la vida.* Y es manifiesto que esta cuestión no pone sólo a la literatura ante una nueva tarea, y ni tan siquiera a la literatura en primer lugar. Esa desproporción entre ciencia y literatura resulta tan inquietante, precisamente porque en la aparente disputa de

dos tradiciones culturales en concurrencia lo que en verdad se perfila es un problema que afecta a una civilización determinada por la ciencia y la técnica: el problema de cómo podría ser posible aún la reflexión sobre sí misma de esta conexión, hoy espontánea, entre progreso técnico y mundo de la vida y de cómo someter esa conexión a los controles de una discusión racional.

En cierto modo las cuestiones prácticas relacionadas con la dirección del Estado, con la estrategia y con la administración también antes tenían que ser solucionadas empleando un saber técnico. Sin embargo, el problema de una transformación del saber técnico en conciencia práctica no solamente ha variado hoy de orden de magnitud. La masa del saber técnicamente utilizable ya no se reduce a las técnicas aprendidas pragmáticamente de los oficios clásicos; ha adoptado la forma de informaciones científicas que pueden transformarse en tecnologías. Por otra parte, las tradiciones que gobiernan el comportamiento ya no determinan la autocomprensión de las sociedades modernas de forma ingenua. El historicismo ha roto la vigencia espontánea de los sistemas de valores orientadores de la acción. La autocomprensión de los grupos sociales y su imagen del mundo articulada en categorías del lenguaje ordinario vienen hoy mediadas por una apropiación hermenéutica de las tradiciones en tanto que tradiciones. En esta situación las cuestiones de la práctica exigen una discusión racional que no se refiere ni a los medios técnicos ni a la aplicación de las normas legadas por la tradición, si se toman ambas cosas por separado. La reflexión exigida tiene que ir más allá de la generación del saber técnico y de la clarificación hermenéutica de tradiciones; ha de referirse a la introducción de medios técnicos en situa-

ciones históricas, cuyas condiciones objetivas (potenciales, instituciones, intereses) son interpretadas en cada caso en el marco de una autocomprensión determinadas por la tradición.

II

De toda esta problemática sólo se ha adquirido conciencia desde hace un par de generaciones. En el siglo XIX se podía sustentar la idea de que las ciencias penetran en la práctica de la vida por dos canales distintos: en primer lugar, por la utilización técnica de las informaciones científicas, y además, por la vía del proceso de formación individual que representa el estudio de las ciencias. Efectivamente, en el sistema universitario alemán, que se remonta a la reforma de Humboldt, nos atenemos todavía a la ficción de que las ciencias desarrollan su fuerza orientadora de la acción a través del proceso de formación que su estudio representa dentro de la vida individual del estudiante. Quisiera demostrar que la tarea a que apunta esa intención, a la que Fichte designara como la de la «transformación del saber en obras», hoy no puede ya resolverse en la esfera privada de la formación individual, sino únicamente en la esfera políticamente relevante de la traducción del saber técnicamente utilizable al contexto de nuestro mundo de la vida. En esto trabaja ciertamente también la literatura, pero en primera línea éste es un problema que afecta a las mismas ciencias.

Si nos limitamos a Alemania, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, es decir, en la época de Humboldt, aun no cabía pensar en una posible cientificación de los negocios externos. Por eso, los reformadores de

la Universidad no tenían por qué romper seriamente con la tradición de la filosofía práctica. Las estructuras de un mundo preindustrial del trabajo, que lograron mantenerse pese a las profundas revoluciones del orden político, permitieron entonces que, aunque por última vez, pudiera seguirse sustentando la idea clásica de las relaciones entre la teoría y la práctica. Los oficios útiles en la esfera de la vida social no son susceptibles de una iniciación teórica de forma inmediata, sino que se aprenden pragmáticamente de acuerdo con las rutinas legadas por la tradición. La teoría, que se refiere a la esencia inmutable de las cosas, esencia que está por encima del ámbito mutable de los negocios humanos, sólo adquiere validez para la práctica troquelando, por así decirlo, la actitud vital de los hombres que se dedican a ella, alumbrándoles a partir de la comprensión del cosmos en su conjunto normas con las que regir el comportamiento individual y adoptando de esta forma a partir de las acciones de los hombres filosóficamente cultivados una figura positiva. La idea de la formación individual en la universidad no atisbó ninguna otra relación de la teoría con la práctica. Incluso cuando Schelling intenta dar a la práctica de la medicina una base científica por medio de una filosofía de la naturaleza, el *arte* médico se le transforma imperceptiblemente en una *teoría de la acción* destinada a los profesionales de la medicina. El médico tendría que orientarse de acuerdo con las ideas deducidas en términos de filosofía natural, no de otra manera que el sujeto que actúa éticamente se orienta de conformidad con las ideas de la razón práctica.

Mientras tanto, todo el mundo sabe hoy que la cientifización de la medicina sólo es posible en la medida en que los preceptos pragmáticos del oficio médico pueden ser transformados en un poder de

disposición sobre determinados procesos naturales, controlado en términos de ciencia experimental. Y esto vale igualmente para otros ámbitos del trabajo social; ya se trate de la producción de bienes, de la dirección de los negocios, de la administración, de la construcción de maquinaria, del trazado de calles, de la construcción de aviones, del influenciamiento del comportamiento electoral, del comportamiento mercantil o del comportamiento en tiempo de ocio, la correspondiente práctica profesional tiene que adquirir la forma de un dominio técnico sobre procesos objetivados.

En aquel tiempo la máxima de que ciencia forma, exigía una estricta separación entre universidad y escuelas profesionales, aunque sólo fuera por el hecho de que las formas preindustriales de la práctica profesional se cerraban contra la iniciación teórica. Hoy en el sistema de trabajo de las sociedades industriales los procesos de investigación están vinculados con su transformación en técnicas y la utilización económica de éstas. La ciencia está vinculada con la producción y la administración: la aplicación de la ciencia en forma de técnicas y la retroaplicación de los procesos técnicos a la investigación se han convertido en la sustancia del mundo del trabajo. De ahí que la persistente y rígida actitud de rechazo frente a la dispersión de la universidad en escuelas especiales no pueda apelar ya en estas circunstancias al viejo argumento. La forma universitaria que tienen las carreras no podría pretender encapsularse frente a la esfera profesional pretextando que ésta sigue siendo extraña a la ciencia, sino que, muy al contrario, son las ciencias las que al penetrar en la esfera profesional se han alienado de la formación. La convicción del idealismo alemán de que la ciencia forma ya no se adecúa a las

ciencias experimentales en sentido estricto. En otro tiempo, la teoría podía convertirse, a través de la formación, en un poder práctico. Hoy nos las vemos con una teoría que, imprácticamente, es decir, sin estar expresamente referida a la interacción que entre sí desarrollan los hombres en su vida en común, puede, sin embargo, convertirse en *dominio técnico*. Ciertamente que las ciencias proporcionan ahora un poder o capacidad específicos: pero el poder o capacidad de disposición y dominio en el que las ciencias instruyen no es lo mismo que el poder o capacidad de vivir y obrar que antaño se esperaba del hombre científicamente formado.

El hombre formado disponía de orientaciones para la acción. Esa formación era universal solamente en el sentido de la universalidad de un horizonte de mundo, estructurado en términos perspectivistas, en el que las experiencias científicas podían ser interpretadas y transformadas en capacidades, esto es, en conciencia reflexiva de lo prácticamente necesario. Ahora bien, *el tipo* de experiencia que cabe admitir hoy como científica no es susceptible de esa transformación en práctica. El *poder de disposición* que las ciencias empíricas hacen posible no se puede confundir con la *facultad de acción ilustrada*. Pero entonces y precisamente por ello, ¿no queda la ciencia dispensada de la tarea de una orientación en la acción, o no habrá tal vez que plantear de nuevo como un problema de la ciencia misma la cuestión de la formación académica en el marco de una civilización transformada por medios científicos?

Primero fueron revolucionados por el método científico los procedimientos de producción; después, las expectativas de un funcionamiento técnicamente correcto fueron transferidas también a ámbitos sociales

que se habían autonomizado como consecuencia de esa industrialización del trabajo y que por ello pudieron ser objeto de una organización planificada. El poder de disposición técnica sobre la naturaleza que la ciencia hace posible, hoy es extendido también de forma directa a la sociedad; a todo sistema social aislable, a todo ámbito cultural autonomizado cuya estructura pueda ser analizada inmanentemente desde la perspectiva de una función sistémica presupuesta, le sale, por así decirlo, la correspondiente nueva disciplina sociológica que se encarga de estudiarlo. Pero en esa misma proporción los problemas científicamente resueltos de la intervención técnica se transforman en otros tantos problemas del mundo de la vida; pues los controles científicos de los procesos naturales y sociales, en una palabra: las tecnologías, no dispensan al hombre de la acción. Lo mismo antes que ahora, hay que dirimir los conflictos, hay que hacer valer los propios intereses y han de encontrarse interpretaciones todo ello tanto por medio de acciones como de negociaciones ligadas al lenguaje cotidiano. Solamente que estas cuestiones prácticas vienen hoy día ampliamente determinadas por el sistema de nuestras realizaciones técnicas.

Pero si la técnica surge de la ciencia, y al hablar así me refiero a la técnica del influenciamiento del comportamiento humano no menos que a la de la dominación de la naturaleza, entonces la *sujeción de esta técnica al mundo práctico de la vida*, la restitución de esa capacidad de disposición técnica sobre ámbitos particulares al contexto de la comunicación entre los sujetos agentes, está exigiendo antes que nada una reflexión científica. Ya que el horizonte precientífico de la experiencia resultaría infantil si intentáramos ajustar a él de forma ingenua nuestro comercio con

los productos de una racionalidad en plena tensión.

Ciertamente que entonces la formación no puede restringirse ya a la dimensión ética de la actitud personal; en la dimensión política, que es de la que aquí se trata, la iniciación teórica a la acción tiene que ser resultado de una comprensión del mundo explicitada en términos científicos.

La relación entre progreso técnico y mundo social de la vida y la traducción de las informaciones científicas a la conciencia práctica no puede ser asunto de formación privada.

III

En lugar de eso voy a tratar de reformular una vez más ese problema en el marco de referencia de la formación de la voluntad política. En lo que sigue vamos a entender por «técnica» la capacidad de disposición científicamente racionalizada sobre procesos objetivados; nos referimos con ello al sistema en el que investigación y técnica están conectadas con la economía y la administración y retroalimentadas por ellas. Y por «democracia» vamos a entender las formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública que se ocupa de las cuestiones prácticas: de cómo los hombres quieren y pueden convivir bajo las condiciones objetivas de una capacidad de disposición inmensamente ampliada. Nuestro problema puede entonces adoptar la forma de una pregunta por la relación entre técnica y democracia: ¿cómo podría la capacidad de disposición técnica ser restituida a la esfera del consenso de los ciudadanos que interaccionan y discuten entre sí?

En primer lugar voy a discutir dos respuestas anta-

gónicas. La primera respuesta podemos extraerla, muy a grandes rasgos, de la teoría de Marx. Marx critica la composición de la producción capitalista en forma de un poder que se ha autonomizado frente a la libertad productora, frente a los productores mismos. A través de la forma privada de apropiación de los bienes socialmente producidos el proceso técnico de generación de valores de uso cae bajo la ley ajena del proceso económico de una generación de valores de cambio. En cuanto retrotraemos esta legalidad propia de la acumulación del capital a su origen, que no es otro que la propiedad privada de los medios de producción, la especie puede darse cuenta de que la coacción económica no es otra cosa que una obra alienada de la propia libertad productora, y entonces puede también cancelarla. La reproducción de la vida social podrá, finalmente, ser planificada racionalmente como un proceso de producción de bienes de uso: la sociedad pone a ese proceso técnicamente bajo control, control que sería ejercido democráticamente de acuerdo con la voluntad y entender de los individuos asociados. Pero Marx equipara este entender práctico que habría de dimanar de la esfera de la opinión pública política con una capacidad de disposición técnica acompañada por el éxito. Mientras tanto, nosotros sabemos que una burocracia planificadora que funcione bien (y el control científico de la producción de bienes y servicios) no es todavía una condición suficiente para la realización, en el goce y en la libertad de una sociedad emancipada, de las fuerzas productivas materiales e ideales puestas en común. Pues Marx no contó con que entre el control científico sobre las condiciones materiales de la vida y una formación democrática a todos los niveles, de la voluntad colectiva, pudieran surgir desproporciones y discrepancias —esta es la ra-

zón filosófica de que los socialistas no hayan esperado nunca el Estado autoritario de bienestar, es decir, un aseguramiento de la riqueza social con exclusión de la libertad política.

Aun cuando la capacidad de disposición técnica sobre las condiciones físicas y sociales de la conservación y de la facilitación de la existencia hubiera alcanzado las proporciones que por ejemplo supone Marx para el estadio comunista del desarrollo, esto no tendría por qué implicar ya necesariamente una emancipación de la sociedad en el sentido de los ilustrados del siglo XVIII y de los hegelianos de izquierda del siglo XIX. Pues las técnicas con las que habría que poner bajo control una sociedad altamente industrializada no pueden interpretarse ya según el modelo del instrumento, es decir, como si simplemente estuvieran organizadas como medios adecuados para fines que se consideran indiscutibles o que incluso hubieran podido ser esclarecidos y propuestos en el seno de la comunicación.

Freyer y Schelsky han propuesto un contramodelo en el que se reconoce la autonomización de la técnica. Frente al estadio primitivo de la evolución técnica, hoy parece invertirse la relación de la organización de los medios para fines dados o para fines en anteproyecto. De un proceso de investigación y de realizaciones técnicas que obedece a leyes inmanentes, resultan, sin planificación alguna, por así decirlo, los nuevos métodos, para los que sólo después encontramos fines que permiten su utilización. Por medio de un proceso que se ha vuelto automático, esta es la tesis de Freyer, adquirimos en sucesivas oleadas un poder abstracto; poder del que tienen que apoderarse después los intereses sociales y la fantasía creadora de sentido, para hacer uso de él con finalidades concretas. Schelsky

agudiza y simplifica esta tesis de que el progreso técnico junto con los métodos no previstos dan lugar ellos mismos a los fines no planificados que permiten su utilización: las posibilidades técnicas imponen a la vez su propio aprovechamiento práctico. Schelsky sustenta esta tesis con la vista puesta sobre todo en las legalidades concretas altamente complicadas que en las tareas políticas obligan a soluciones que supuestamente carecen de alternativas: «las normas y leyes políticas se ven sustituidas por coacciones dimanantes de la legalidad propia de una civilización científico-técnica, a las que no se puede concebir ya como decisiones políticas ni entenderse como normas dictadas por la conciencia o por una visión del mundo. Con ello, también la idea de democracia pierde, por así decirlo, su sustancia clásica: la voluntad popular política se ve reemplazada por la legalidad y coacciones de las cosas mismas, a las que el mismo hombre produce como ciencia y técnica». Frente a este sistema de investigación, técnica, economía y administración que se ha vuelto autónomo, la pregunta, inspirada en las pretensiones neohumanistas de formación, por la posible soberanía de la sociedad sobre las condiciones técnicas de la vida, la pregunta por la integración de esas condiciones en la práctica del mundo de la vida, parece irremediablemente pasada de moda. Ese tipo de ideas para lo más que servirían en el Estado técnico sería, en el mejor de los casos, «para la manipulación y ajuste de las motivaciones a lo que de todas formas tiene que ocurrir en virtud de la coacción que ejercen las cosas mismas».

Es manifiesto que esta tesis de la legalidad propia y autónoma, del progreso técnico no es aceptable. La *dirección* del progreso técnico depende hoy en buena medida de las inversiones públicas: en los Estados

Unidos el ministerio de defensa y los organismos encargados de la investigación espacial son, con sus encargos, los principales promotores de la investigación. Sospecho que en la Unión Soviética la situación es muy parecida. La afirmación de que las decisiones de importancia política se disuelven en realidad en el cumplimiento de las coacciones materiales inmanentes a las técnicas disponibles y de que por eso ya no pueden convertirse en absoluto en tema de una discusión práctica, para lo único que en verdad acaba sirviendo es para encubrir intereses que escapan a la reflexión y decisiones precientíficas. Ni puede aceptarse, pues, la suposición optimista de una convergencia de técnica y democracia, ni tampoco la afirmación pesimista de que la democracia viene excluida por la técnica.

Las dos respuestas a la cuestión de cómo puede ser reconducido el poder de dominación técnica a la esfera del consenso de los ciudadanos que actúan y que discuten entre sí, son insatisfactorias. Ninguna de las dos respuestas es capaz de desarrollar de forma adecuada el problema que se plantea tanto en el Este como en el Oeste: ¿cómo emprender la tentativa de poner bajo control las relaciones espontáneas entre progreso técnico y el mundo social de la vida? Las tensiones diagnosticadas ya por Marx entre fuerzas productivas e instituciones sociales, cuya explosividad en la época de las armas termonucleares ha aumentado de una forma que antes no hubiera podido preverse, son debidas a la paradójica relación entre técnica y práctica. La dirección del progreso técnico sigue estando hoy ampliamente determinada por intereses sociales, que provienen de forma espontánea de la coacción a la reproducción de la vida social, sin que se reflexione sobre ellos como tales y sin que se los

confronte con la autocomprensión política explícita de los grupos sociales; como consecuencia de ello cada día irrumpen nuevas oleadas de potencial técnico en la práctica social cogiéndola desprevenida; estos nuevos potenciales de ampliado poder de disposición técnica hacen cada día más manifiesta la desproporción existente entre los resultados de una racionalidad al máximo de su tensión y unos fines perseguidos sin reflexión alguna, unos sistemas rígidos de valores y unas ideologías caducas.

Hoy en los sistemas industrialmente más desarrollados hay que emprender enérgicamente la tentativa de tomar conscientemente las riendas de esa mediación, que hasta el momento se ha impuesto en términos de historia natural, entre el progreso técnico y la práctica de la vida de las grandes sociedades industriales. No es este el lugar para discutir las condiciones sociales, políticas y económicas, de las que tendría que depender una política central de investigación a largo plazo. No basta con que un sistema social cumpla las condiciones de racionalidad técnica. Aun cuando fuera realizable el sueño cibernético de una autoestabilización cuasiinstinctual, el sistema de valores tendría que haberse reducido para entonces a las reglas de maximización del poder y del bienestar y al equivalente del valor biológico básico de la supervivencia a cualquier precio, a la ultraestabilidad. La especie humana se ve así desafiada por las consecuencias socioculturales no planificadas del progreso técnico mismo, no sólo a conjurar como ya lo ha hecho su destino social, sino también a aprender a dominarlo. Pero a este desafío de la técnica no podemos hacerle frente únicamente con la técnica. Lo que hay que hacer, más bien, es poner en marcha una discusión políticamente eficaz que logre poner en relación de forma racionalmente vinculante

el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos.

Una tal discusión podría, por un lado, ilustrar a los agentes políticos sobre la autocomprensión que, determinada por la tradición, tienen de sus intereses, a la luz de lo que hoy es técnicamente posible y factible. De esta forma, a la luz de las necesidades así articuladas y nuevamente interpretadas, los agentes políticos podrían, por otro lado, juzgar en términos prácticos sobre la dirección y proporción en que quieren desarrollar su saber técnico en el futuro.

Esta dialéctica de *poder y voluntad* se cumple hoy de forma no reflexiva, al servicio de intereses para los que ni se exige ni se permite una justificación pública. Sólo cuando fuéramos capaces de sostener esta dialéctica con conciencia política, podríamos también tomar las riendas de la mediación de progreso técnico con la práctica de la vida social, mediación que hasta el momento se impone en términos de historia natural. Y como esto es un asunto de reflexión, no puede ser sólo negocio de especialistas. La sustancia del dominio no se evapora ante el poder de dominación técnica solamente; ya que tras ese poder puede muy bien atrincherarse. La irracionalidad del dominio, que se ha convertido en un peligro colectivo en el que nos va la vida, sólo podría ser domeñada a través de una formación política de la voluntad colectiva, ligada a una discusión general y libre de dominio. La racionalización del dominio sólo cabe esperarla de un estado de cosas que favorezca el poder político de una reflexión vinculada al diálogo. La fuerza liberadora de la reflexión no puede ser sustituida por la difusión del saber técnicamente utilizable.

1965

POLITICA CIENTIFIZADA Y OPINION PUBLICA*

I

La cientifización de la política no se refiere hoy todavía a nada existente, pero sí a una tendencia en favor de la cual pueden aducirse algunos hechos: definen esta evolución sobre todo el volumen de investigación debida a los encargos del Estado y la proporción de asesoramiento que se registra en los servicios públicos. Ciertamente que, desde el principio, el Estado moderno, cuya génesis responde a la necesidad de una administración financiera central en relación con el tráfico mercantil de las economías territoriales y nacionales en formación, se vio remitido siempre a la competencia profesional de funcionarios de formación jurídica. Disponían éstos de un saber técnico que, en su especie, no se distinguía fundamentalmente del saber técnico, por ejemplo, de los militares. Estos tuvieron que organizar un ejército permanente y, de forma similar, los juristas hubieron de organizar una administración estable, es decir, que su tarea consistió más bien en practicar un arte que en aplicar una ciencia. Los burócratas, militares y políticos sólo vienen procediendo en el ejercicio de su poder de acuerdo con recomendaciones estrictamente científicas desde hace

* Basado en el trabajo del mismo título publicado en el homenaje a Hans Barth: R. Reich (ed.), *Humanität und politische Verantwortung*, Erlenbach-Zürich, 1964, pp. 54-73.
Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo.

un par de generaciones, e incluso podemos decir que, a gran escala, sólo desde los dias de la Segunda Guerra Mundial. Pero con esto se ha alcanzado una segunda etapa de esa «racionalización» que era como Max Weber definía la forma de dominación burocrática de los Estados modernos. No se trata de que los científicos hayan conquistado el poder en el Estado, pero sí de que el ejercicio de la dominación en el interior y la afirmación del poder frente a los enemigos externos ya no están solamente racionalizados por la mediación de una actividad administrativa organizada de acuerdo con el principio de la división del trabajo, regulada por medio de una estratificación de las facultades de decisión, y ligada a normas positivas, sino que se han visto modificados una vez más en su estructura por la legalidad inmanente a las nuevas tecnologías y a las nuevas estrategias.

Siguiendo una tradición que se remonta a Hobbes, Max Weber nos legó precisiones claras sobre la relación entre saber especializado y práctica política. La famosa confrontación que lleva a cabo entre poder de los funcionarios y liderazgo político [1] está al servicio de una estricta separación entre las funciones de los expertos y las funciones del político. Este se sirve del saber técnico, pero el ejercicio del dominio y de la autoafirmación exige, por encima de eso, la imposición interesada de un querer decidido. En última instancia, la autoafirmación política no puede fundamentarse a sí misma de forma racional, sino que, más bien, lleva a efecto una decisión entre valores y convicciones en pugna, que escapan a una argumentación concluyente y que permanecen inaccesibles a una discusión vinculante. Cuanto mayor es el grado en que las téc-

[1] Max Weber, *Politische Schriften*, pp. 308 y ss.

nicas de la administración racional y de la seguridad militar vienen determinadas por la competencia del especialista, pudiendo esa competencia forzar también de acuerdo con reglas científicas los medios de la práctica política, en tanto menor grado podrá la decisión práctica ser *suficientemente* legitimada por la razón en una situación concreta. Precisamente la racionalidad en la elección de los medios corre pareja con la declarada irracionalidad de la toma de postura frente a los valores, fines y necesidades. Pues es esa completa división del trabajo entre la pericia y formación técnica de los cuadros generales de la burocracia y de la milicia por un lado, y el instinto y voluntad de poder de los líderes por el otro, lo que, de hacer caso a Weber, hace posible una cientifización de la política.

La cuestión que hoy se plantea es la de si ese *modelo decisionista* puede pretender todavía una validez plausible en este segundo nivel de racionalización del dominio. A medida que la investigación de sistemas y sobre todo la teoría de la decisión proporcionan no solamente nuevas técnicas para la práctica política, introduciendo con ello mejoras en los intrumentos tradicionales, sino que racionalizan la decisión en cuanto tal por medio de estrategias calculadas y automatismos en el proceso de decisión mismo, parecen prevalecer sobre la decisión de los líderes las coacciones y lógicas de las cosas mismas cuyos representantes son los especialistas. Siguiendo una tradición que a través de Saint-Simon se remonta hasta Bacon, hoy parece, por tanto, quererse abandonar la determinación decisionista de las relaciones entre saber especializado y práctica política en favor de un *modelo tecnocrático*[2]. La

[2] J. Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, 1954; H. Schelsky, *Der Mensh in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln-Opladen, 1961.

relación de dependencia del especialista con respecto al político parece haberse invertido —éste último se convierte en mero órgano ejecutor de una *intelligentsia* científica que desarrolla bajo circunstancias concretas las coacciones materiales tanto de las técnicas y fuentes auxiliares disponibles como de las estrategias de optimización y los imperativos de reacción. Si es posible racionalizar la decisión de cuestiones prácticas en situaciones de incertidumbre, hasta el punto de que quede eliminada la «simetría de la perplejidad» (Rittel) y gradualmente también la problemática de la decisión en general, entonces la actividad decisoria que queda al político en el Estado técnico es solamente ficticia. Pues en todo caso esa actividad no consistiría en otra cosa que en rellenar los huecos que deja una racionalidad todavía imperfecta del dominio, pero la iniciativa la tendrían ya el análisis científico y la planificación técnica. El Estado parece tener que abandonar la sustancia del dominio en favor de una eficiente puesta en juego de las técnicas disponibles en el marco de estrategias que vienen forzadas por las cosas mismas —deja de ser un aparato para la imposición coactiva de intereses infundamentables por principio y sólo sustentables en términos decisionistas, para convertirse en órgano ejecutor de una administración integralmente racional.

Pero las debilidades del modelo tecnocrático saltan a la vista. Por una parte está suponiendo una coacción inmanente ejercida por el progreso técnico, que, sin embargo, sólo debe esta apariencia de autonomización al carácter no reflexivo de los intereses sociales que siguen operando sobre él [3]; y por otra parte, este mode-

[3] Cfr. H. Krauch, «Wider den technischen Staat», en *Atomzeitalter*, 1961, pp. 201 y ss.

lo presupone que se da un continuo de racionalidad en el tratamiento de las cuestiones prácticas y de las cuestiones técnicas, *continuum* que no puede existir[4]. Los nuevos procedimientos que caracterizan la racionalización del dominio en este segundo nivel en modo alguno pueden hacer desaparecer sin residuos la problemática ligada a la decisión de cuestiones prácticas. Sobre «sistemas de valores», lo que quiere decir, sobre necesidades sociales y situaciones objetivas de la conciencia, sobre las direcciones de la emancipación y de la regresión no puede hacerse ningún enunciado vinculante en el marco de las investigaciones que amplían nuestro poder de disposición técnica. O hallamos otras formas de discusión que las teórico-técnicas para clarificar de forma asimismo racional cuestiones prácticas que no pueden responderse integralmente con tecnologías y estrategias; o a tales cuestiones prácticas no se las puede decidir en general con razones, y entonces nos vemos en la necesidad de volver al modelo decisionista.

Es la consecuencia que saca Hermann Lübbe: «En otro tiempo el político estaba por encima del especialista e imponía a este una distante relación de respeto, ya que el especialista se limitaba a entender de y a planificar lo que aquel sabía imponer; ahora esta relación se ha invertido en la medida en que el especialista sabe averiguar qué es lo que impone la lógica de la situación, mientras que el político se limita a sustentar posiciones en casos de litigio, para los que no existe instancia alguna de la razón terrena»[5]. Lübbe

[4] Cfr. H. P. Bahrdt, «Helmut Schalsky technischer Staat», en *Atomzeitalter*, 1961, pp. 195 y ss.; J. Habermas, «Von sozialer Wandel akademischer Bildung», en *Universitätstage 1963*, Berlin, 1963, pp. 165 y ss.

[5] H. Lübbe, «Zur politischen Theorie der Technokratie», en *Der Staat*, 1962, pp. 19 y ss., cita de la página 21.

incluye esta nueva etapa de la racionalización en el modelo decisionista, pero conservando fundamentalmente el antagonismo definido por Max Weber y Carl Schmitt entre saber técnico y ejercicio del dominio político. Critica a la autocomprensión tecnocrática de los nuevos expertos el que haga pasar como coacción de la lógica de las cosas lo que en realidad y como siempre sigue siendo política y sólo política. Eso sí, el espacio de las decisiones puras se ha ido encogiendo a medida que el político ha podido disponer de un multiplicado y refinado arsenal de medios tecnológicos y servirse de medios auxiliares estratégicos para sus decisiones. Pero es dentro de este encogido espacio donde se hace verdad lo que el decisionismo supuso siempre. Es justamente ahora cuando la problemática de las decisiones políticas va quedando desmontada hasta no quedar de ella más que un núcleo que ya no es en absoluto susceptible de una ulterior racionalización. El cálculo llevado hasta el extremo, que caracteriza a estos medios de decisión, deja en estado de pureza a lo que son decisiones, es decir, las limpia de todos aquellos elementos que aún podían considerarse accesibles a algún análisis de tipo vinculante.

Pero en este punto tampoco el *modelo decisionista ampliado* ha perdido nada de su primitiva cuestionabilidad. Es cierto que no puede ponerse en duda su valor como descripción de la práctica de decisiones guiada por la ciencia que hoy es usual en los centros de decisión de las democracias de masas, y típicamente en Estados Unidos, pero esto no significa que ese tipo de decisión tuviera que escapar por razones lógicas a una reflexión ulterior. La racionalización efectivamente se interrumpe en los huecos que deja una investigación tecnológica y estratégica al servicio de la

política y es sustituida por decisiones, pero esto es un hecho social que hay que explicar por medio de un análisis de los intereses determinados por la trama social objetiva, y no un comportamiento que surja de forma necesaria de las coacciones que impone la lógica interna de los problemas mismos, a no ser que tenga que quedar excluida de antemano toda discusión científica, o en general, todo tratamiento metódico que rebase los límites del tipo de lenguaje consentido por el positivismo. Pero como esto no es así, el modelo decisionista, por más que se aproxime a los procedimientos efectivamente cuando se lo confronta con su propia pretensión teórica. Es manifiesto que entre los valores que nacen de la trama de intereses por una parte, y las técnicas que pueden ser utilizadas para la satisfacción de las necesidades interpretadas a la luz de esos valores por la otra, existe una relación de interdependencia. Pero si los llamados valores pierden a la larga su conexión con una satisfacción técnicamente adecuada de necesidades reales, se tornan afuncionales y caducan como ideologías; y al revés, con nuevas técnicas, a partir de la transformación de las tramas de intereses pueden surgir nuevos sistemas de valores. Es decir que la separación decisionista entre cuestiones de valor e interpretaciones de la vida por un lado y las coacciones impuestas por la lógica de las cosas mismas por el otro, se queda en una pura abstracción.

Como es sabido, ya Dewey trató la posibilidad de que la puesta en juego de técnicas continuamente acrecentadas y mejoradas no se limitara a permanecer ligada a orientaciones de valor no cuestionadas, sino que, por así decirlo, sometiera a los valores legados por la tradición a una prueba pragmática de acreditación. Al final sólo persistirían las convicciones valorativas que fueran compatibles de manera controlable

con las técnicas disponibles o posibles, es decir, con la realización posible del valor en la producción de bienes o en el cambio de situaciones. Verdad es que Dewey no tiene en cuenta la distinción entre el control de las recomendaciones técnicas por medio de sus resultados y una acreditación práctica de las técnicas en el contexto, hermenéuticamente ilustrado, de las situaciones concretas; pero en cualquier caso insiste en un examen pragmatista, y con ello en un tratamiento racional, de las relaciones entre las técnicas disponibles y las cuestiones prácticas, tratamiento que es ignorado por el enfoque decisionista.

En el *modelo pragmatista,* la separación estricta entre las funciones del especialista y las del político se ve sustituida por una interrelación crítica, que no solamente desnuda al ejercicio de la dominación, sustentando ideológicamente, de una base legitimatoria que no resulte fiable, sino que lo hace accesible en su conjunto a una discusión guiada científicamente, transformándolo con ello de forma sustancial. Ni el especialista se ha convertido en soberano frente a unos políticos que en realidad estarían sometidos a las coacciones de la lógica de las cosas y sólo tomarían decisiones ficticias, como supone el modelo tecnocrático; ni los políticos mantienen fuera de los ámbitos de la práctica racionalizados de forma vinculante un espacio en el que las cuestiones prácticas tienen que seguir siendo decididas como siempre por medio de puros actos de voluntad, como supone el modelo decisionista; sino que más bien parece posible y necesaria una comunicación recíproca entre los especialistas y los políticos, de forma que por un lado los científicos asesoren a los políticos y, por el otro, éstos hagan encargos a científicos para atender a las necesidades de la práctica. Para ello el desarrollo de nuevas técnicas

y estrategias estaría guiado, por un lado, desde un horizonte de necesidades y de interpretaciones históricamente determinadas de esas necesidades, convertido ya en explícito. Y por el otro, esos intereses sociales reflejados en sistemas de valores serían a su vez objeto de control en relación con las posibilidades técnicas y los medios estratégicos de su satisfacción. Y así podrían quedar en parte corroborados y en parte ser rechazados, podrían ser articulados o reformulados de nuevo, y también podrían quedar desnudados de su transfiguración ideológica y de su carácter obligatorio.

II

A estos *tres modelos* de la relación entre *saber especializado y política* los hemos tratado hasta ahora sin tener en cuenta la estructura de las modernas democracias de masas. Sólo uno de ellos, el pragmatista, está referido de *forma necesaria* a la democracia. Si el reparto de competencias entre los especialistas y los líderes tiene lugar según lo entiende el modelo decisionista, entonces esta esfera de opinión con funciones políticas que constituye el público de los ciudadanos sólo puede servir para la legitimación de los grupos de líderes. La elección y confirmación de los gobernantes o de quienes pueden gobernar son por lo general actos plebiscitarios, y como a lo único que la votación se refiere es a qué personas han de ocupar las posiciones en las que es ineludible decidir y no a las líneas maestras a las que han de atenerse las decisiones mismas que han de tomarse, la elección democrática se realiza aquí más bien en forma de aclamaciones que de discusiones públicas. Ante la esfera de la opinión pública política se legitiman en todo caso las personas

que han de decidir. Las decisiones mismas han de quedar por principio, según este modelo decisionista, sustraídas a la discusión pública. Según esto, la cientifización de la política se ajusta también sin mucho esfuerzo a la teoría que, desarrollada por Max Weber se ha convertido a través de Schumpeter en lugar común de la nueva sociología política, según la cual el proceso de formación democrática de la voluntad colectiva se reduce a un proceso regulado de aclamación de las élites llamadas a alternar en el poder. El dominio, intacto en su sustancia irracional, puede pues ser legitimado, pero no racionalizado como tal.

Por el contrario, es esa pretensión de racionalización integral la que presenta el modelo tecnocrático de la política cientifizada. Eso sí, la reducción del dominio político a administración racional sólo puede pensarse aquí en general al precio de la democracia. Una esfera de la opinión pública con funciones políticas, en la medida en que los políticos están estrictamente sometidos a la coacción de la lógica de las cosas, podría a lo sumo legitimar al personal administrador y juzgar sobre la cualificación de los funcionarios, pero si las cualificaciones son comparables, en principio sería indiferente cuál de los grupos concurrentes de líderes llega al poder. Es decir, que la administración tecnocrática de la sociedad industrial convierte en superflua a la formación democrática de la voluntad colectiva. Esta consecuencia es la que saca Helmut Schelsky: «La voluntad popular política es reemplazada por la legalidad inmanente de las cosas, que el hombre mismo produce como ciencia y técnica»[6].

Frente a esto, según el modelo pragmatista una

[6] Schelsky, *loc. cit.*, p. 22.

traducción con éxito de las recomendaciones técnicas y estratégicas a la práctica se ve remitida a la esfera de la opinión pública política. Pues la comunicación entre los especialistas y las instancias políticas decisorias, que determina la dirección del progreso técnico a partir de la autocomprensión de las necesidades prácticas, ligada ésta última a la tradición y que, al revés, examina y critica a esa autocomprensión a partir de las oportunidades técnicas de satisfacción, tiene efectivamente que conectar con los intereses sociales y las orientaciones de valores de un mundo de la vida social ya dado. En ambas direcciones el proceso de comunicación está reasociado con lo que Dewey llamaba *value beliefs*, es decir, con la precomprensión históricamente determinada y normada socialmente de lo prácticamente necesario en una situación concreta. Esta precomprensión es una conciencia a la que sólo se puede ilustrar en términos hermenéuticos, que se articula en la comunicación de los ciudadanos que conviven unos con otros. Aquella comunicación prevista en el modelo pragmatista, que cientifiza la práctica política, no puede constituirse, por tanto, con independencia de esta otra comunicación que está ya siempre en marcha de forma precientífica; pero ésta puede institucionalizarse en la forma democrática de discusiones públicas en el seno del público que constituyen los ciudadanos. Para la cientifización de la política es constitutiva esta relación entre las *ciencias* y la *opinión pública*.

Pero la verdad es que esta relación no ha sido propiamente convertida en tema en la tradición del pensamiento pragmatista. A Dewey le resultaba obvio que esta recíproca iniciación e ilustración entre la producción de técnicas y estrategias por un lado y las orientaciones valorativas interesadas de los grupos por

el otro, podía realizarse en el horizonte aproblemático del sano sentido común de una opinión pública sin complicaciones. Pero el *cambio estructural que ha sufrido la esfera de la opinión pública burguesa* bastaría para convencer a esta concepción de su ingenuidad, si no fracasara ya al verse cotejada con esa evolución interna a la ciencia misma, que convierte en un problema muy lejos todavía de estar resuelto la cuestión de una traducción adecuada de las informaciones técnicas entre las propias disciplinas particulares; cuanto más, entre las ciencias y el gran público. Quien insiste en la idea de una comunicación permanente entre las ciencias, reclamadas a jugar un papel en la política, y una opinión pública informada, cae en la sospecha de querer convertir las discusiones científicas en una base popular a utilizar después ideológicamente. Se enfrentará enseguida con una crítica ideológica que, contra las interpretaciones popularizadas y extrapoladas en términos de concepción del mundo, de los resultados de las ciencias, se atiene e insiste en la separación positivista entre teoría y práctica. La neutralidad weberiana de la ciencia frente a las valoraciones, neutralidad que la práctica ha realizado ya siempre, puede ser movilizada de forma convincente contra las pseudorracionalizaciones de la práctica, contra una conexión *en cortocircuito* entre pericia técnica y público influible manipulativamente, contra la resonancia desfigurada que las informaciones científicas provocan en el cuerpo gigantesco de una opinión pública deformada [7].

Pero esta crítica cae en un estrechamiento positivista y en una ideología que impide a las ciencias la reflexión sobre sí mismas, tan pronto como pone en

[7] H. Lübbe, «Die Freiheit der Theorie», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 1962, pp. 343 y ss.

cuestión la posibilidad de una ulterior racionalización del dominio. Pues entonces está confundiendo la dificultad fáctica de una comunicación permanente entre la ciencia y la opinión pública con la violación de las reglas lógicas y metodológicas. Es verdad que el modelo pragmatista no se puede aplicar sin más a la formación de la voluntad política en las modernas democracias de masas; pero ello no es debido a que un tratamiento de las cuestiones prácticas tanto en conexión con las técnicas disponibles como también desde el horizonte de una autocomprensión explicitada de un mundo social de la vida tenga necesariamente que conducir a una pseudorracionalización de decisiones en realidad infundamentables; lo único que ocurre es que ese modelo pasa por alto la peculiaridad lógica y los presupuestos sociales de una traducción fiable de las informaciones científicas al lenguaje cotidiano de la práctica, como también, al revés, la retrotraducción de los asuntos relacionados con las cuestiones prácticas al lenguaje especializado de las recomendaciones técnicas y estratégicas[8]. Si tomamos como ejemplo a los Estados Unidos, es decir, al país en el que está más avanzada la cientifización de la práctica política, puede demostrarse cómo en las discusiones entre científicos y políticos se plantean esas tareas hermenéuticas y cómo son solucionadas sin que se tome de ellas conciencia *como tales*. Sólo porque esta callada hermenéutica no es sometida a la disciplina explícita de una ciencia surge hacia el exterior la apariencia y entre los implicados mismos la autocomprensión de una división del trabajo impuesta de forma lógicamente necesaria entre los medios técnicos de que se vale la decisión y la decisión ilustrada misma.

[8] H. Krauch, «Technische Information und öffentliches Bewusstsein», en *Atomzeitalter*, 1963, pp. 235 y ss.

III

La comunicación entre los políticos con competencia para ello y los científicos de las distintas disciplinas, que pertenecen a los grandes *institutos de investigación* caracteriza esa zona crítica en la que tiene lugar la *traducción de las cuestiones prácticas* a problemas planteados científicamente y la *retrotraducción de las informaciones científicas* a soluciones a las cuestiones prácticas. Ciertamente que esta formulación no atina todavía con la dialéctica del proceso. El grupo de investigación sistémica de Heidelberg informa sobre un ejemplo que resulta instructivo. El cuartel general de la aviación americana presenta, a través de personas preparadas para ello, a la sección de programas de un instituto de investigación un problema organizativo y de técnica militar delineado sólo muy a grandes rasgos. El punto de partida es una necesidad vagamente formulada. Una formulación más rigurosa del problema sólo obtiene en el curso de una aburrida comunicación entre los oficiales, de formación científica, y el director del proyecto. Con la identificación y la consecución de una definición del planteamiento no se agotan, sin embargo, los contactos; ya que lo realizado lo único que permite es a lo sumo concluir un acuerdo detallado. Durante los trabajos de investigación tiene lugar a todos los niveles, desde el director hasta los técnicos, un intercambio de información con los correspondientes cargos de la institución que ha hecho el encargo. Esta comunicación no se interrumpirá hasta que se haya encontrado en principio la solución del problema, pues sólo con esa solución que en principio se divisa queda *definitivamente* circunscrita la meta del proyecto. La precomprensión del problema, la necesidad misma

de quien ha hecho el encargo, sólo queda articulada en la medida que se perfilan en modelos de hechura rigurosa las soluciones teóricas y con ello las posibilidades técnicas de satisfacción. La comunicación entre los dos interlocutores es, por así decirlo, como una red de discusión racional, tensada entre la práctica y la ciencia, red que no puede romperse si es que, durante el desarrollo de determinadas tecnologías y estrategias, no se quiere errar el interés que, aunque preentendido primero en términos vagos, se tiene en la eliminación de una situación problemática, interés que ha de quedar fijado con rigor, de acuerdo con su propia intención, en modelos científicamente formalizados. Y a la inversa, también las necesidades prácticas, las correspondientes metas y los sistemas de valores mismos sólo encuentran una determinación más precisa en relación con su posible realización técnica. La comprensión que de la situación tienen los grupos sociales que actúan políticamente depende para la imposición de sus intereses de las técnicas disponibles, hasta tal punto que con mucha frecuencia los proyectos de investigación no son impelidos por las cuestiones prácticas sino que son sugeridos a los políticos por los propios científicos. Conociendo el estado de la investigación pueden hacerse anteproyectos de técnicas para los que sólo después se busca una conexión con necesidades prácticas o una conexión con necesidades de nueva planta. Ciertamente que hasta este punto de la solución del problema y de la articulación de la necesidad sólo se ha concluido la mitad del proceso de traducción; la solución técnicamente adecuada de una situación problemática llevada con precisión a la conciencia tiene a su vez que ser retrotraducida a la situación histórica global en la que va a tener consecuencias prácticas. La evaluación de los sistemas puestos a punto y de las

estrategias que se han elaborado exige al final la misma forma de interpretación del contexto concreto de acción, con la que comenzó el proceso de traducción a partir de la precomprensión de la cuestión práctica inicial.

Este proceso de traducción que se desarrolla entre los clientes políticos y las ciencias implicadas en el proyecto de que se trate, ha sido también objeto de una institucionalización a gran escala. A nivel de gobiernos han sido instituidas burocracias encargadas de dirigir la investigación y el desarrollo e institutos de asesoramiento científico, cuyas funciones reflejan una vez más la peculiar dialéctica de la transformación de la ciencia en práctica política. El gobierno federal americano mantiene treinta y cinco de estas *scientific agencies*. En su marco se entabla *una comunicación permanente entre la ciencia y la política*, que de otro modo sólo podría tener lugar *ad hoc* durante la realización de determinados encargos de investigación. Ya el primer comité gubernamental de científicos que el presidente americano fundó en 1940 poco antes de la Segunda Guerra Mundial, asumía las dos funciones que hoy cumple una gran maquinaria de asesoramiento. El *asesoramiento científico* tiene por una parte la función de interpretar los resultados de la investigación a partir del horizonte de los intereses rectores que determinan la comprensión de la situación por parte de los agentes, y por otra, la de evaluar proyectos y la de estimular y seleccionar los programas que encauzan al proceso de investigación en la dirección de las cuestiones prácticas.

En cuanto a esta tarea se la disocia del contexto de problemas particulares y se convierte en tema el desarrollo de la investigación en su conjunto, de lo que se trata entonces en el diálogo entre ciencia y política es

de la formulación de una *política de investigación* a largo plazo. Es decir, de una tentativa de poner bajo control las relaciones, hasta ahora espontáneas y sin reflexión, entre proceso técnico y mundo social de la vida. La dirección del progreso técnico sigue hoy estando ampliamente determinada todavía por intereses sociales que son resultado de la coacción a la reproducción que ejerce la vida social, sin que se reflexione sobre ellos como tales y sin que sean confrontados con la autocomprensión explícita de los grupos sociales; como consecuencia de ello, nuevas oleadas de saber técnico irrumpen cada día en la vida social cogiéndola desprevenida, y los nuevos potenciales de un poder ampliado de disposición técnica hacen cada día más manifiesta la desproporción existente entre los resultados de una racionalidad técnica al máximo de su tensión productiva y unos fines perseguidos sin reflexión, unos sistemas de valores esclerotizados y unas ideologías caducas. Los gremios dedicados al asesoramiento en política de investigación dan lugar a un nuevo tipo de investigación prospectiva de carácter interdisciplinar que clarifica el estado evolutivo inmanente y los presupuestos sociales del progreso científico junto con el nivel de formación de la sociedad global, y que de esta forma los abstrae, por lo menos de entrada, de la trama de intereses espontáneos y no reflexivos. También estas investigaciones persiguen un interés cognoscitivo hermenéutico; pues permiten confrontar a las instituciones sociales dadas y a su autocomprensión con las técnicas que de hecho se utilizan y con las técnicas de que posiblemente pueda disponerse; y junto con esta clarificación, que representa una intencionada crítica de las ideologías, permiten, a la inversa, reorientar las necesidades sociales y los fines explícitos. La formulación de una

política de investigación a largo plazo, los proyectos de nuevas industrias que puedan aprovechar futuras informaciones científicas, la organización del sistema educativo para la obtención de unas cualificaciones profesionales a las que sólo después habrá de buscarse empleo, esta tentativa, en suma, de tomar conscientemente las riendas de una mediación, que hasta ahora se ha impuesto en términos de historia natural, entre el progreso técnico y la práctica de la vida de las grandes sociedades industriales, lo único que hace es desarrollar la dialéctica que se entabla entre el querer ilustrado y el poder y capacidad autoconscientes.

Mientras que la comunicación entre los expertos de los grandes institutos de investigación y sus clientes políticos, cuando se trata de proyectos particulares, se desarrolla en el marco de un ámbito de problemas que resulta objetivamente delimitable; mientras que la discusión entre los científicos asesores y los gobiernos permanece todavía ligada a la constelación de las situaciones dadas y de los potenciales disponibles, el diálogo entre científicos y políticos, en esta tercera tarea que representa una programación del desarrollo de la sociedad global, queda liberado de los impulsos particulares que suponen los problemas concretos. Ciertamente que tiene que conectar con la situación concreta: por un lado, con los contenidos históricos de la tradición y con la trama de intereses sociales y, por otro, con un determinado nivel de saber técnico y de utilización industrial de ese saber; pero por lo demás, la tentativa de una política de investigación y de formación a largo plazo, orientada según posibilidades inmanentes y sus consecuencias objetivas, tiene que abandonarse a esa dialéctica que ya nos resulta familiar desde las primeras etapas. Tiene que ilustrar a los actores políticos, en relación con el potencial

social de saber y poder técnicos, sobre la autocomprensión de sus intereses y objetivos determinada por la tradición, y al mismo tiempo, a la luz de las necesidades así articuladas y nuevamente interpretadas, ponerlos en situación de enjuiciar prácticamente en qué dirección quieren desarrollar su saber y su poder técnico en el futuro. Esa discusión habrá de moverse ineludiblemente dentro del círculo consistente en que sólo en la misma medida en que con conocimiento del poder técnico orientamos de conformidad con la situación dada nuestra voluntad determinada históricamente, podemos también saber, a la inversa, qué ampliación queremos de nuestro saber técnico en el futuro, y en qué dirección.

IV

El proceso de traducción entre la ciencia y la política está referido en última instancia a la opinión pública. Esta relación no le viene impuesta desde fuera; por ejemplo, por las normas vigentes de una constitución; sino que es más bien resultado inmanente de los requisitos de la confrontación entre *saber y poder ténicos* y una *autocomprensión dependiente de la tradición*, desde cuyo horizonte las necesidades son interpretadas como fines, y los fines, hipostasiados en forma de valores. Ciertamente que esta integración de saber técnico y autocomprensión hermenéutica, al tener que ser puesta en marcha por una discusión entre científicos separada del público de los ciudadanos, encierra también un momento de anticipación. La ilustración de una voluntad política instrumentada científicamente sólo puede surgir, según criterios de una discusión racionalmente vinculante, del horizonte de los ciuda-

danos que hablan entre sí y a ese horizonte ha de ser también restituida. También los asesores que quieren saber cuál es la voluntad de las instancias políticas están bajo la coacción hermenéutica de introducirse en la autocomprensión histórica de un grupo social y en última instancia en el diálogo que mantienen los ciudadanos entre sí. Tal explicitación está ligada ciertamente a los procedimientos de las ciencias hermenéuticas, pero éstas no disuelven el núcleo dogmático de las interpretaciones históricamente elaboradas y legadas por la tradición, sino que se limitan a esclarecerlo. Los dos pasos siguientes que ha de dar un análisis sociológico de esa autocomprensión, a partir de la trama de intereses sociales por una parte y tras asegurarse de las técnicas y estrategias disponibles por la otra, van ciertamente más allá de esa esfera del diálogo entre los ciudadanos, pero el resultado de estos pasos, en tanto que ilustración que son de la voluntad política, sólo puede resultar eficaz a su vez en el seno de la comunicación entre los ciudadanos. Pues una articulación de las necesidades según criterios del saber técnico, tan sólo puede quedar ratificada *en la conciencia de los actores políticos mismos*. Los expertos no pueden sustituir en este acto de ratificación a aquellos que tienen que salir fiadores con su vida entera de las nuevas interpretaciones de las necesidades sociales y de los medios que se acepten para la solución de las situaciones problemáticas; con esta reserva, sí que pueden siempre, empero, anticiparlos. Y al asumir así la representación de los ciudadanos, no tienen más remedio que pensar en términos de ensayo y error y a la vez también, cuando ello fuera menester, en términos de filosofía de la historia, aunque sin compartir la fe de la filosofía de la historia.

El proceso de cientifización de la política, con la

integración del saber técnico en la autocomprensión explicitada hermenéuticamente de una situación dada, sólo se consumaría cuando las condiciones de una comunicación general entre la ciencia y la política, hecha extensiva al público de los ciudadanos y libre de dominio, ofrecieran la garantía de que la voluntad logra la ilustración que efectivamente quiere y de que a la vez la ilustración ha empapado esa voluntad efectiva todo cuanto le ha sido posible en las circunstancias dadas, en las circunstancias queridas y en las circunstancias factibles. Estas *consideraciones de principio* no deben hacernos olvidar que no se dan las *condiciones empíricas* para la aplicación del modelo pragmatista. La despolitización de la masa de la población y el desmoronamiento de la esfera de la opinión pública política son elementos integrantes de un sistema de dominio que tiende a eliminar de la discusión pública a las cuestiones prácticas. Con el ejercicio burocrático del poder concierta más bien un espacio público demostrativo en el que se busca el asentimiento de una población mediatizada [9]. Pero aun cuando prescindiéramos de estas barreras sistémicas y supusiéramos que las discusiones públicas pudieran encontrar todavía hoy en un gran público una base social, incluso en ese caso, el abastecimiento de informaciones científicas relevantes no sería asunto sencillo.

Pues con independencia de su capacidad de resonancia, a la esfera de la opinión pública política le resulta muy difícil el acceso precisamente a los resultados de la investigación que tienen más consecuencias prácticas. Mientras que antes las informaciones que se mantenían en secreto o eran objeto de especial protección o eran en todo caso las informaciones

[9] Cfr. mi estudio *Strukturwandel der Öffentlichkeit*[3], Newied, 1968.

industrialmente aprovechables, por razones de competencia privada, hoy es sobre todo el imperativo de secreto militar el que bloquea el libre flujo de informaciones. El lapso de tiempo entre el momento del descubrimiento y el de la publicación supone, en los resultados estratégicamente relevantes, por lo menos tres años, y en muchos casos más de un decenio.

Existe otra barrera entre la ciencia y la opinión pública que supone una perturbación de principio en el flujo de la comunicación. Me estoy refiriendo al encapsulamiento burocrático que resulta de la organización de los centros modernos de investigación.

Junto con las formas de la sabiduría individual y de una conexión sin problemas entre la investigación y la enseñanza, desaparece también ese contacto obvio y sin coacciones entre el investigador individual y un público más amplio, ya sea de estudiantes o de legos formados y cultivados. El interés que guía al investigador integrado en las grandes organizaciones de investigación que se centran en la solución de problemas rigurosamente circunscritos, ya no tiene que ir asociado hoy con la preocupación pedagógica o publicista por comunicar los resultados a un público más amplio de oyentes o de lectores. Pues el destinatario con el que nos encontramos a las puertas de las grandes organizaciones científicas y al que se dirigen las investigaciones, no es ya, o por lo menos no lo es inmediatamente, un público discente o una esfera de la opinión pública en la que se desarrollen discusiones, sino por lo general un cliente al que lo único que le interesa del proceso es el resultado que va a emplear técnicamente. Antes la tarea de la exposición literaria pertenecía todavía a la reflexión científica misma; en el sistema de la investigación a gran escala es sustituida por la memoria en la que se da cuenta de la situación

en que se encuentra el encargo y por el informe de investigación centrado en las recomendaciones técnicas.

Ciertamente que al lado de eso, se consolida una esfera de opinión pública interna a la ciencia, en la que los expertos intercambian entre sí información por medio de las revistas especializadas o de los congresos; pero entre ella y la esfera de la opinión pública literaria o política apenas si hubieran podido esperarse contactos si mientras tanto una peculiar dificultad no hubiera obligado a una nueva forma de comunicación. Se ha calculado que en el curso de la diferenciación de la investigación durante los últimos cien años el número de revistas especializadas se ha duplicado cada quince años. Hoy aparecen ya en todo el mundo aproximadamente unas 50.000 publicaciones periódicas especializadas [10]. Con la subida de esta marea de informaciones que tienen que ser asimiladas en la esfera de la opinión pública científica, aumentan las tentativas de resumir un material que se hace inabarcable, y de ordenarlo y reelaborarlo con vistas a su manejo.

Las revistas de reseñas sólo representan el primer paso de un proceso de traducción, en el que el material bruto de la información original es sometido a una ulterior elaboración. Una serie de revistas sirven a este objetivo de una comunicación entre científicos de diversas disciplinas que necesitan de un intérprete para asimilar y utilizar las informaciones importantes de disciplinas limítrofes. Cuanto más se especializa la información, tanta mayor distancia tiene que superar una información importante para poder entrar en el trabajo

[10] D. J. de Solla Price, *Science since Babylon*, New Haven, 1961; del mismo autor, *Little Science, Big Science*, New York, 1963; cfr. H. P. Dreitzel, «Wachstum und Fortschritt der Wissenschaft», en *Atomzeitalter*, noviembre, 1963, pp. 289 y ss.

de otros expertos. Los físicos se informan en el *Time Magazin* sobre los nuevos desarrollos de la técnica y la química. Helmut Krauch sospecha con razón[11] que también en Alemania el intercambio entre científicos de diversas disciplinas se ve remitido ya a las traducciones que efectúa un periodismo científico que abarca desde informes literarios de altura hasta las secciones de ciencia de la prensa diaria. En el caso de la cibernética, por ejemplo, que desarrolla sus modelos atendiendo a procesos que tienen lugar en el campo de la fisiología, de la técnica de la información, de la psicología del cerebro y de la economía y que para ello pone en conexión resultados de las disciplinas más dispares, se ve lo importante que es no romper el nexo de la comunicación aun cuando el flujo de información de un especialista a otro tenga que tomar el largo camino que pasa por el lenguaje cotidiano y la comprensión cotidiana del lego. La esfera de la opinión pública externa a la ciencia se ha convertido ya en muchos aspectos, en una situación de tan alta división del trabajo, en el camino más corto para el entendimiento interno entre especialistas que ignoran todo los unos sobre los otros. Pero de esta coacción a la traducción de las informaciones científicas, que surge de las necesidades del proceso de investigación mismo, se aprovecha también la comunicación entre las ciencias y el gran público de la esfera de la opinión pública política.

Otra tendencia que actúa asimismo contra las barreras de la comunicación entre ambos dominios es la resultante de la coacción internacional a la coexistencia pacífica de sistemas sociales en pugna. Pues los impe-

[11] «Technische Information und öffentliches Bewusstsein», en *Atomzeitalter*, septiembre, 1963, p. 238.

rativos de secreto militar que bloquean el libre suministro de informaciones científicas a la esfera de la opinión pública, se compadece cada vez menos, como ha demostrado Oskar Morgenstein [12], con un control de armamentos que se hace cada día más urgente. Los riesgos crecientes del precario equilibrio de la intimidación obligan a un desarme bajo control recíproco; pero el amplio sistema de inspección que esto presupone sólo puede operar con eficacia, si el principio de publicidad se hace rigurosamente extensivo a las relaciones internacionales, a los planes estratégicos y sobre todo a los potenciales utilizables militarmente. El núcleo de este potencial es a su vez la investigación estratégicamente utilizable. El programa de un mundo abierto exige por tanto en primer lugar el libre intercambio de informaciones científicas. Existen, pues, ciertos puntos de apoyo que abonan la sospecha de que la monopolización estatal de las ciencias técnicamente más fecundas, al que hoy nos acercamos precisamente bajo el signo de la carrera de armamentos, puede ser considerado como una etapa de tránsito, que acabaría conduciendo a una utilización colectiva de informaciones sobre la base de una comunicación, libre en todas direcciones, entre las ciencias y la esfera de la opinión pública.

Ciertamente que ni la coacción interna por la que la ciencia se ve impelida a la traducción ni la coacción que la empuja desde fuera al intercambio libre de informaciones bastarían para poner seriamente en marcha, en una esfera de la opinión pública capaz de resonancia, una discusión sobre las consecuencias prácticas de los resultados científicos si la iniciativa

[12] *Strategie heute*, Frankfurt/Main, 1962, sobre todo cap. XII, pp. 292 y ss.

no la tomaran los mismos investigadores responsables. La última tendencia que queremos aducir en favor de la posibilidad de tal discusión es resultado de un conflicto de rol en el que se ven sumidos los investigadores representativos, como científicos por una parte y como ciudadanos por otra. En la medida en que las ciencias son efectivamente puestas en juego en la práctica política, los científicos se ven también cada vez más forzados objetivamente, yendo más allá de las recomendaciones técnicas que hacen, a reflexionar sobre las consecuencias prácticas que van a tener esas recomendaciones. A gran escala esto sucedió por primera vez con los físicos atómicos que se ocuparon de la fabricación de las bombas A y H.

Desde entonces han tenido lugar polémicas en las que los científicos más sobresalientes han discutido las repercusiones políticas de sus investigaciones; se han referido, por ejemplo, a los efectos que los residuos radiactivos tienen sobre la salud actual de la población y sobre la sustancia hereditaria de la especie humana. Sin embargo, los ejemplos son escasos y pobres. Pero demuestran de todos modos que los científicos responsables, libres de competencia, rompen los límites de la publicidad interna a la ciencia y se dirigen directamente a la opinión pública rechazando o bien las consecuencias prácticas que provoca la utilización de determinadas tecnologías o criticando los efectos sociales que pueden tener determinadas inversiones en investigación.

Tales inicios apenas si permiten pronosticar que las discusiones que se entablan en los organismos de asesoramiento científico a la política vayan a verse transferidas también en lo esencial al amplio foro de la esfera de la opinión pública política, ni tampoco ese diálogo que políticos y científicos llevan a cabo, o que

aquí en nuestro país tienen todavía que iniciar, en torno a la formulación de una política de investigación a largo plazo.

Las condiciones no resultan favorables por ninguno de los dos lados. Por una parte, ya no podemos contar con instituciones bien asentadas para una discusión pública en el seno del gran público que constituyen los ciudadanos; y por otra parte, no puede excluirse que se ponga en marcha la formación de una gran sistema constituido por la investigación a gran escala por un lado y el aparato de la dominación burocrática por el otro, dejando fuera a la opinión pública. Pues no se trata de elegir entre un grupo dirigente que utilice con eficacia, pero por encima de una población mediatizada, un potencial de saber técnico que resulta importante para la vida, y otro grupo dirigente que incluso se cierre al flujo de las informaciones, de modo que el saber técnico no penetre de forma suficiente en el proceso de formación de la voluntad política. Sino que de lo que se trata es de si ese brillante potencial de saber queda a disposición de los hombres sólo en tanto que seres manipuladores de técnicas o queda incluido en la posesión lingüística de los hombres en tanto que seres que comunican entre sí. Pues una sociedad cientifizada sólo podría constituirse como sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de las cabezas de los hombres con la práctica de la vida.

La peculiar dimensión en la que es posible una traducción controlada del saber técnico en saber práctico y con ello una racionalización guiada científicamente del dominio político quedaría errada si a esa ilustración, posible en principio, de la voluntad política o se la declara imposible por suponer a ésta

última incapaz de aprender en la mediación con su propio poder técnico, abriéndose así las puertas a decisiones cerradas al aprendizaje, o se la declara superflua en vistas de la tecnocracia. La consecuencia objetiva sería en ambos casos la misma: una interrupción prematura de la racionalización posible. Incluso la ilusoria tentativa de los tecnócratas de dirigir las decisiones políticas únicamente a partir de las coacciones resultantes de la lógica inmanente a las cosas mismas acabaría dando la razón a los decisionistas, es decir, tendría que acabar entregando a la pura arbitrariedad todo lo que se fuera depositando en los márgenes de la racionalidad tecnológica como indisoluble residuo de lo práctico.

1963

CONOCIMIENTO E INTERES*

I

Durante el semestre de verano de 1802, pronunció Schelling en Jena sus Lecciones sobre el método del estudio académico. Enfáticamente renovó, en el lenguaje del idealismo alemán, aquel concepto de teoría que, desde sus comienzos, había determinado la tradición de la gran filosofía. «El horror a la especulación, el ostensible abandono de lo teórico por lo meramente práctico produce necesariamente en el obrar la misma banalidad que en el saber. El estudio de una filosofía rigurosamente teórica nos familiariza del modo más inmediato con ideas, y solamente las ideas prestan al obrar impronta y significado moral»[1]. Sólo puede orientar verazmente en el obrar *el* conocimiento que se ha liberado de los meros intereses y se ha instalado en las ideas, adoptando cabalmente una actitud teórica.

La palabra «teoría» se remonta a orígenes religiosos: *theoros* se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos[2]. En la *teoría*, vale decir, contemplando, se enajena el

---

* Publicado originalmente en *Merkur*, núm. 213, diciembre 1965, pp. 1139 bis-1153.

Versión castellana de Manuel Garrido.

[1] *Schellings Werke*, ed. Schröter, tomo III, p. 299.

[2] Bruno Snell, «Theorie und Praxis», en *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, pp. 401 y ss.; Georg Picht, «Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie», *Evangelische Ethik*, 1964, pp. 321 y ss.

mensajero ante el sacro acontecer. En el uso filosófico del lenguaje la *teoría* se transforma en perspectiva del cosmos. Como contemplación del cosmos, la teoría presupone haber trazado ya, de antemano, la frontera entre ser y tiempo, que, con el Poema de Parménides, funda la ontología y retorna en el *Timeo* de Platón: ella reserva para el *logos* un ente depurado de inestabilidad e incertidumbre y deja a la *doxa* el reino de lo perecedero. Pero, cuando el filósofo contempla el orden inmortal, no puede menos de asimilarse él mismo a la medida del cosmos, imitar a éste en su interior. A las proporciones que contempla, tanto en los movimientos de la naturaleza como en la sucesión armónica de la música, procura darles personal expresión; se forja a sí mismo por mímesis. La teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el *ethos*.

Este concepto de la teoría y de una vida en la teoría ha determinado a la filosofía desde sus comienzos. A la separación entre teoría en el sentido de esta tradición y teoría en el sentido de la crítica ha consagrado Max Horkheimer una de sus más relevantes investigaciones[3]. Hoy, casi después de una generación, reanudo yo este tema[4], remitiéndome a una disertación de Husserl que apareció aproximadamente por el mismo tiempo[5]. Husserl se dejó guiar entonces

[3] «Traditionelle und kritische Theorie», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, tomo VI, 1937, pp. 245 y ss.

[4] En este texto se basa mi conferencia inaugural en la Universidad de Francfort de 28-VI-1965. Las citas bibliográficas se limitan a unas cuantas referencias.

[5] «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie», *Ges. Werke*, tomo VI, Den Haag 1954.

precisamente por aquel concepto de teoría al que Horkheimer contrapuso el de teoría crítica. Husserl no trata de las crisis en las ciencias, sino de la crisis de la ciencia como ciencia, puesto que «en nuestra penuria vital esta ciencia no tiene nada que decirnos». Sin vacilaciones, como casi todos los filósofos que le precedieron, toma Husserl por medida de su crítica una idea de conocimiento que preserva aquella conexión platónica de la teoría pura con la praxis de la vida. No es el contenido informativo de las teorías, sino la formación de un hábito reflexivo e ilustrado en los teóricos mismos lo que produce en definitiva una cultura científica. La marcha del espíritu europeo parecía tener por meta la gestación de semejante cultura de ciencia. A esta tendencia histórica la ve, empero, Husserl amenazada tras 1933. Está convencido de que el peligro no amenaza, en rigor, desde fuera, sino desde dentro. Y rastrea el origen de la crisis en el hecho de que las disciplinas más avanzadas, sobre todo la física, se han alejado de lo que en verdad debe llamarse teoría.

II

¿Y qué es lo que realmente sucede con ello? Entre la autocomprensión positivista de las ciencias y la antigua ontología existe, muy verosímilmente, una conexión. Las ciencias *empírico-analíticas* desarrollan sus teorías en una autocomprensión que instaura sin violencia una continuidad con los comienzos del pensar filosófico: éste y aquéllas se comprometen a una actitud teórica, que libera de la conexión dogmática y de la enojosa influencia de los intereses naturales de la vida; y coinciden en el propósito cos-

mológico de describir teóricamente el universo en su ordenación conforme a leyes, tal y como es. En cambio, las ciencias *histórico-hermenéuticas*, cuyo ámbito es la esfera de las cosas perecederas y del mero opinar, no se dejan en igual medida reducir sin violencia a esta tradición: nb tienen nada que ver con la cosmología. Pero, de conformidad con el modelo de las ciencias naturales, también ellas se forjan una *conciencia cientifista*. Hasta los contenidos de sentido transmitidos del pasado parecen dejarse coleccionar en ideal simultaneidad para constituir un cosmos de hechos. Aunque las ciencias del espíritu capten sus hechos por medio del comprender, y por poco que les importe hallar leyes generales, comparten, no obstante, con las ciencias empírico-analíticas la conciencia del método: describir desde la actitud teórica una realidad estructurada. El historicismo se ha tornado en el positivismo de las ciencias del espíritu.

El positivismo se ha impuesto también en las *ciencias sociales*, ya sea que éstas obedezcan a las exigencias metódicas de una ciencia empírico-analítica del comportamiento o que se orienten por el patrón de las ciencias normativo-analíticas, que presuponen máximas de acción[6]. Bajo el título de libertad de juicios de valor se ha confirmado también en este campo de investigación, cercano a la praxis, el código que la ciencia moderna hubiera de agradecer a los comienzos del pensar teórico en la filosofía griega: psicológicamente, el compromiso incondicional con la teoría y, epistemológicamente, la separación del conocimiento respecto del interés. A esto corresponde, en el plano lógico, la distinción entre enunciados des-

[6] Cf. G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen 1963.

criptivos y normativos, distinción que obliga a discriminar gramaticalmente los contenidos meramente emotivos respecto de los cognitivos.

Por lo demás, el término «libertad de valor» nos recuerda ya que los postulados que con él se vinculan han dejado de identificarse con el sentido clásico de teoría. Escindir los valores respecto de los hechos significa contraponer al puro ser un abstracto deber. Los valores son el producto residual nominalista de una crítica, que ha durado siglos, a aquel enfático concepto del ente por el cual se orientó antaño exclusivamente la teoría. Ya el nombre, puesto filosóficamente en circulación por el neokantismo, de *valores,* frente a los cuales la ciencia debe preservar neutralidad, niega el nexo en otro tiempo pretendido por la teoría.

Ciertamente, las ciencias positivas comparten con la tradición de la gran filosofía el concepto de teoría; pero destruyen la pretensión clásica de esta tradición. Dos momentos toman de la herencia filosófica: en primer lugar, el sentido metódico de la actitud teórica y, en segundo lugar, la suposición ontológica fundamental de una estructura del mundo independiente del cognoscente. Mas de otra parte la conexión, instaurada desde Platón a Husserl, de *theoría* y *cosmos,* de *mímesis* y *bíos theoretikós,* se ha perdido. Lo que antaño debía constituir la eficacia práctica de la teoría queda ahora sujeto a prescripción metodológica. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa. Aquella asimilación mimética del alma a las aparentemente contempladas proporciones del universo no había hecho más que poner el conocimiento teórico al servicio de una internalización de normas, enajenándolo con ello de su legítima tarea —así nos parece ahora.

III

Las ciencias hubieron de perder, en efecto, la específica significación vital, que Husserl quiso volver a instaurar mediante la renovación de la teoría pura. Por mi parte, creo poder reconstruir su crítica en tres pasos. *Por de pronto* se dirige contra el objetivismo de las ciencias. A éstas se les aparece objetivamente el mundo como un universo de hechos cuya conexión legal puede ser captada por descripción. Pero la verdad es que el saber del mundo, aparentemente objetivo, de los hechos está trascendentalmente basado en el mundo precientífico. Los posibles objetos del análisis científico se constituyen de antemano en las autocomprensiones de nuestro mundo vital primario. En este estadio la fenomenología no hace más que poner las realizaciones de una subjetividad fundadora de sentido. *Luego* quiso mostrar Husserl que esta subjetividad realizadora desaparece bajo la cobertura de una autocomprensión objetivista, porque las ciencias no se han liberado radicalmente del peso de intereses del mundo primario de la vida. Sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua a favor de una actitud contemplativa rigurosa y libera, en definitiva, al conocimiento respecto del interés. *Finalmente,* Husserl equipara la autorreflexión trascendental, a la que da el nombre de una descripción fenomenológica, con la teoría pura, con la teoría en sentido tradicional. El filósofo agradece a la actitud teórica un giro o cambio de actitud que lo libera de la red de intereses de la vida. En este respecto la teoría es «impráctica». Pero esto no la desliga de la vida práctica. Precisamente la consecuente reserva de la teoría produce, de conformidad con su concepto tradicional, una cultura que orienta la acción. Una

vez se la ejercita, la actitud teórica se deja reconciliar con la práctica: «Esto acontece en la forma de una praxis de nuevo cuño [...], que pugna por elevar a la humanidad, mediante la razón científica universal, a normas de verdad de todas formas, que pugna por cambiarla en una humanidad fundamentalmente nueva: capacitada para una autorresponsabilidad absoluta que se funda en perspectivas teóricas absolutas.»

El que recuerde la situación de hace treinta años, cuando sobrevino la barbarie, respetará la apelación a la fuerza terapéutica de la descripción fenomenológica; pero ésta no se deja fundamentar. La fenomenología capta, en todo caso, normas que son necesarias para la labor trascendental de la conciencia; dicho en términos kantianos, describe leyes de razón pura, pero no normas de una legislación general de razón práctica, conforme a las cuales se pudiera dirigir una voluntad libre. ¿Por qué cree Husserl poder defender la pretensión de eficacia práctica de la fenomenología como teoría pura? Yerra al no percatarse de la conexión entre el positivismo, al que critica correctamente, y aquella ontología de la que él inconscientemente sustrae el concepto tradicional de teoría.

Correctamente critica Husserl la ilusión objetivista, que proyecta en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes, encubre la constitución de estos hechos y no permite, por tanto, que se tome conciencia de la imbricación del conocimiento con los intereses del mundo de la vida. Por traer esto a conciencia, la fenomenología queda, al parecer, sustraída a tales intereses; el título de teoría pura, que injustamente reclaman las ciencias, le corresponde, pues, a ella. A este momento, a la

desconexión del conocimiento respecto del interés, le anuda Husserl la expectativa de eficacia práctica. El error está al alcance de la mano: si la teoría, en el sentido de la gran tradición, incidió en la vida, es porque fingió haber descubierto en el orden cósmico una conexión ideal del mundo, lo cual quiere decir: también el prototipo para la ordenación del mundo humano. Sólo en tanto que cosmología fue la teoría capaz de orientar a la par el obrar. Por eso justamente no puede esperar Husserl procesos culturales de una fenomenología que ha purificado trascendentalmente a la antigua teoría de sus contenidos cósmicos y sólo abstractamente mantiene aún algo así como una actitud teórica. La teoría no quedaba instalada en la cultura por haber emancipado al conocimiento respecto del interés, sino, inversamente, por tener que agradecer *al encubrimiento de su propio interés* una *fuerza pseudonormativa*. Mientras critica la autocomprensión objetivista de las ciencias, sucumbe Husserl a otro objetivismo que siempre había estado ya adherido al concepto tradicional de teoría.

IV

Dentro de la tradición griega, las mismas fuerzas que la filosofía reduce a potencias anímicas continúan manifestándose como dioses y poderes sobrehumanos. La filosofía las ha domesticado y proscrito, como demonios interiorizados, al recinto del alma. Mas si concebimos bajo este punto de vista los impulsos y emociones que enredan a los hombres en la conexión de intereses de una praxis inestable y casual, entonces cobra también un nuevo sentido la actitud de la teoría pura, que precisamente promete la *pu-*

rificación de estos afectos: la contemplación desinteresada significa ostensiblemente entonces emancipación. Desligar al conocimiento del interés no debía acaso purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino, inversamente, someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones. El hecho de que la «katharsis» ya no se logre ahora por la vía del culto místérico, sino que se establece mediante la teoría en la voluntad de los individuos, muestra el nuevo estadio de la emancipación: ha prosperado la individuación de cada uno, al extremo de que la identidad del yo aislado como una magnitud fija sólo se puede constituir mediante la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico. En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios.

De este modo la teoría acreditó antaño un mundo liberado, depurado de demonios, sólo por virtud de distinciones ontológicas. Al mismo tiempo la ilusión de la teoría pura protegía de la recaída en un estadio superado. Si se hubiera contemplado la identidad del ser puro como una ilusión objetivista, no se habría podido formar la identidad del yo con esa identidad. Que el interés sea reprimido es algo que sigue formando parte de este mismo interés.

Pero, cuando así sucede, los dos momentos más efectivos de la tradición griega, la actitud teórica y la suposición ontológica fundamental de un mundo estructurado en sí, son admitidos en una conexión que ambos, empero, prohíben: en una conexión del conocimiento con el interés. Con esto retornamos a la crítica de Husserl al objetivismo de las ciencias. Sólo que el motivo se vuelve ahora *contra* Husserl. Si pre-

sumimos una conexión inconfesada de conocimiento e interés, no es porque las ciencias se desprendieran del concepto clásico de teoría, sino porque no se han liberado plenamente de él. La sospecha del objetivismo viene motivada por la *ilusión ontológica de la teoría pura*, que las ciencias, tras *la eliminación de los elementos educativos*, aún comparten engañosamente con la tradición filosófica.

Siguiendo a Husserl, llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas, que son representadas por enunciados teóricos, como algo que existe en sí; y a la vez se sustrae al marco trascendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía al conocimiento.

Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Esta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo [7]. En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés *técnico* del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés *práctico* del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés *emancipatorio* del conocimiento que ya, como

[7] Este es el camino que marca la investigación de K. O. Apel, «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72, München 1965, pp. 239 y ss.

vimos, subyacía inconfesadamente en la ontología tradicional. Quisiera ilustrar esta tesis con unos cuantos ejemplos paradigmáticos.

V

En las *ciencias empírico-analíticas* el sistema de referencia, que prejuzga el sentido de posibles enunciados científicos de tipo empírico, establece reglas no sólo para la construcción de teorías, sino también para su contrastación crítica[8]. La teoría consta de conexiones hipotético-deductivas de proposiciones, que permiten deducir hipótesis legales pregnantes de contenido empírico. Esas hipótesis son susceptibles de ser interpretadas como enunciados sobre la covarianza de magnitudes observables: bajo condiciones iniciales dadas, permiten hacer pronósticos. El saber empírico-analítico es, por tanto, posible saber pronóstico. Pero el sentido general de tales pronósticos, vale decir, su viabilidad técnica, se sigue exclusivamente de las reglas según las cuales aplicamos las teorías a la realidad.

En las observaciones controladas, que toman a menudo la forma de experimentos, provocamos las condiciones iniciales y medimos el éxito de las operaciones así realizadas. Pues el empirismo quisiera asegurar la claridad objetiva en las observaciones expresadas en las proposiciones básicas: a este respecto debe darse algo que sea inmediatamente evidente de modo accesible y sin intervención subjetiva. La verdad es que no son las proposiciones básicas reflejos

[8] Cf. Popper, *La lógica de la investigación científica* [1959], Ed. Tecnos, Madrid 1980; y mi monografía «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», en *Zeugnisse*, Frankfurt am Main 1963, pp. 473 y ss.

de los hechos en sí; más bien traen a expresión éxitos o fracasos de nuestras operaciones. Pudiéramos decir que los hechos y las relaciones entre los hechos se captan descriptivamente; pero este modo de hablar no debe ocultar que los hechos de experiencias científicas relevantes se constituyen como tales merced a una organización previa de nuestra experiencia en el círculo de funciones de la acción instrumental.

Tomados a la vez ambos elementos, la construcción lógica de los sistemas de enunciados permitidos y el tipo de las condiciones de contrastación sugieren la siguiente interpretación: que las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados.

Las *ciencias histórico-hermenéuticas* obtienen sus conocimientos en otro marco metodológico. En ellas el sentido de la validación de enunciados no se constituye en el sistema de referencia del control de disposiciones técnicas. Los niveles de lenguaje formalizado y experiencia objetivada aún no están diferenciados; porque ni están las teorías construidas deductivamente ni tampoco están organizadas las experiencias atendiendo al resultado de las operaciones. Es la comprensión de sentido lo que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos. A la contrastación sistemática de suposiciones legales corresponde aquí la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan, por lo tanto, el posible sentido de los enunciados de las ciencias del espíritu[9].

A esa comprensión del sentido, a la que deben

[9] Me remito a las investigaciones de H. G. Gadamer, *Verdad y método* [^{2}1965], Sigueme, Salamanca 1977.

ser dados como evidentes los hechos del espíritu, ha anudado el historicismo la ilusión objetivista de la teoría pura. Parece como si el intérprete se situase en el horizonte del mundo o del lenguaje, horizonte del cual extrae su sentido un hecho histórico transmitido. También aquí se constituyen los hechos sólo por relación a los patrones de su constatación. Así como la autocomprensión positivista no se hace expresamente cargo de la conexión de operaciones de medición y controles de resultados, así también olvida esa precomprensión adherida a la situación inicial del intérprete, a través de la cual el saber hermenéutico siempre está transmitido. El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste. El que comprende mantiene una comunicación entre los dos mundos; capta el contenido objetivo de lo transmitido por la tradición y a la vez *aplica* la tradición a sí mismo y a su situación.

Pero cuando las reglas metodológicas unen de este modo la interpretación con la aplicación, se sugiere la siguiente interpretación: que la investigación hermenéutica abre la realidad guiada por el interés de conservar y ampliar la intersubjetividad de una posible comprensión orientadora de la acción. La comprensión de sentido dirige su estructura hacia el posible consenso de los actuantes en el marco de una autocomprensión transmitida. A esto lo llamamos, a diferencia del técnico, el interés práctico del conocimiento.

Las *ciencias de la acción* sistemáticas —a saber, economía, sociología y política— tienen como meta, al igual que las ciencias empírico-analíticas de la naturaleza, la producción de saber nomológico[10].

[10] E. Topitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965.

Una ciencia social crítica no se contenta obviamente con esto. Se esfuerza por examinar cuándo las proposiciones teóricas captan legalidades invariantes de acción social y cuándo captan relaciones de dependencia, ideológicamente fijadas, pero en principio susceptibles de cambio. Mientras éste sea el caso, la *crítica de las ideologías* cuenta —del mismo modo, por lo demás, que el *psicoanálisis*— con que la información sobre nexos legales desencadene un proceso de reflexión en el afectado; con ello, el estadio de conciencia irreflexiva, que caracteriza las condiciones iniciales de semejantes leyes, puede ser cambiado. Un conocimiento críticamente mediado de las leyes puede por este camino colocar a la ley misma, merced a la reflexión, no ciertamente fuera de la validez, pero sí fuera de la aplicación.

El marco metodológico que establece el sentido de la validez de esta categoría de enunciados críticos se puede explicar en términos del concepto de *autoreflexión*. Esta libera al sujeto de la dependencia de poderes hipostasiados. La autorreflexión está determinada por un interés cognitivo emancipatorio. Las ciencias críticamente orientadas lo comparten con la filosofía.

Mientras la filosofía permanezca atada a la ontología, queda sujeta a un objetivismo que enmascara el nexo de su conocimiento con el interés por la emancipación. Sólo cuando vuelve contra la ilusión de la teoría pura en sí misma la crítica que dirige contra el objetivismo de las ciencias, extrae la filosofía, de la confesada dependencia, la fuerza que en vano vindica para sí como filosofía aparentemente libre de supuestos[11].

[11] Th. W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* [1956], Monte Avila, Caracas 1970.

VI

En el concepto del interés como guía del conocimiento quedan recogidos esos dos momentos cuya relación urge aclarar: conocimiento e interés. Por la experiencia diaria sabemos que las ideas sirven bien a menudo para enmascarar con pretextos legitimadores los motivos reales de nuestras acciones. A lo que en este plano se denomina racionalización, en el plano de la acción colectiva lo llamamos ideología. En ambos casos, el contenido manifiesto de enunciados es falseado por la irreflexiva vinculación a intereses por parte de una conciencia sólo en apariencia autónoma. Con razón tiende por ella la disciplina del pensamiento educado a desconectarse de semejantes intereses. En todas las ciencias se han ideado rutinas para prevenir la subjetividad de la opinión; y contra la influencia incontrolada de intereses de honda raigambre, que dependen menos del individuo que de la situación objetiva de grupos sociales, ha salido a escena incluso una nueva disciplina, la sociología del conocimiento. Pero éste es sólo un lado de la cuestión. Pues de otra parte, por tener que ganar primeramente la objetividad de sus enunciados contra la presión y la seducción de intereses particulares, la ciencia se engaña sobre los intereses fundamentales a los que agradece no sólo su impulso, sino también las *condiciones de posible objetividad.*

La actitud del control técnico, de la comprensión práctico-vivencial y de la emancipación respecto de la coerción que emana de la naturaleza, determina los específicos puntos de vista de la historia desde los cuales podemos por primera vez concebir la realidad como tal. Al tomar conciencia de que los límites trascenden-

tales de posibles concepciones del mundo no pueden ser excedidos, un trozo de naturaleza cobra, merced a nosotros, autonomia en la naturaleza. Si el conocimiento pudiera engañar a su interés innato, lo haría al advertir que la mediación de sujeto y objeto que la conciencia filosófica adjudica exclusivamente a *su* síntesis es inicialmente producida mediante intereses. Por la reflexión puede cobrar conciencia el espíritu de esta base natural. Pero el poder de ésta alcanza hasta la lógica de la investigación.

Las representaciones o descripciones no son nunca independientes de normas. Y la elección de esas normas se basa en actitudes que necesitan de la evaluación crítica mediante argumentos porque no pueden ser ni deducidas lógicamente ni probadas empíricamente. Decisiones metódicas básicas, distinciones tan fundamentales acaso como la que hay entre el ser categorial y el no categorial, entre enunciados analíticos y sintéticos, entre contenido descriptivo y emotivo, tienen la peculiar característica de no ser ni arbitrarias ni obligatorias[12]. Se manifiestan como acertadas o equivocadas. Pues se miden por la necesidad metalógica de intereses, que nosotros no podemos fijar ni representar, sino con los que nos tenemos que *encontrar*. Por eso mi *primera tesis* se enuncia así: *las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano.*

Esta tesis, tomada por sí misma, pudiera llevarnos a la errónea idea de que la razón del hombre es como las garras y los colmillos de los animales, un órgano de adaptación. Esto, ciertamente, lo es también. Pero los intereses histórico-naturales, a los que reducimos los intereses que guían al conocimiento, proceden

[12] M. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.

a la par de la naturaleza y de la *ruptura cultural* con la naturaleza. Junto con el momento de imposición del instinto natural incorporan el momento de la emancipación respecto de la coerción de la naturaleza. Ya al interés de la autoçonservación, que parece ser algo tan natural, corresponde un sistema social, que compensa las deficiencias del equipo orgánico del hombre y asegura su existencia histórica *contra* una naturaleza que amenaza desde el exterior. Pero la sociedad no es solamente un sistema de autoconservación. Una seductora naturaleza, que está presente en el individuo como libido, se ha emancipado del círculo funcional de la autoconservación y presiona hacia una realización utópica. A su vez, estas pretensiones individuales, que no armonizan de antemano con la exigencia de autoconservación colectiva, se las incorpora el sistema social. Por ello los procesos de conocimiento, que están inextricablemente vinculados a la formación de la sociedad, no pueden funcionar sólo como medio de reproducción de la vida: en la misma medida determinan ellos las definiciones de esta vida. La aparentemente desnuda supervivencia es siempre una magnitud histórica; pues se la mide por aquello a lo que una sociedad aspira como su *vida buena*. Mi *segunda tesis* por tanto, dice: *el conocer es instrumento de la autoconservación en la medida misma en que trasciende a la mera autoconservación.*

Los puntos de vista específicos desde los cuales concebimos necesaria y trascendentalmente la realidad establecen tres categorías de posible saber: informaciones, que amplían nuestra potencia de dominio técnico; interpretaciones, que hacen posible una orientación de la acción bajo tradiciones comunes; y análisis, que emancipan a la conciencia respecto de

fuerzas hipostasiadas. Estos puntos de vista dimanan del nexo de intereses de una especie que está por naturaleza vinculada a determinados medios de socialización: al trabajo, al lenguaje y a la dominanación. La especie humana asegura su existencia en sistemas de trabajo social y de autoafirmación violenta; merced a una vida en común mediada por la tradición en la comunicación del lenguaje ordinario; y, finalmente, con ayuda de identidades plasmadas en un «yo», que reconfiguran la conciencia del individuo por relación a las normas del grupo en cada nivel de individualización. Así pues, los intereses que guían al conocimiento se adhieren a las funciones de un yo que, mediante procesos de aprendizaje, se adapta a sus condiciones externas de vida; que se ejercita, mediante procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social; y que se construye una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales. Estas realizaciones inciden, a su vez, en las fuerzas de producción que una sociedad acumula; en la tradición cultural merced a la cual una sociedad se interpreta a sí misma; y en las legitimaciones que una sociedad adopta o critica. Mi *tercera tesis*, por tanto, reza: *los intereses que guían al conocimiento se constituyen en el medio o elemento del trabajo, el lenguaje y la dominación.*

Desde luego que la constelación de conocimiento e interés no es igual en todas las categorías. Ciertamente, aquella autonomía exenta de supuestos en la que el conocimiento concibe teóricamente la realidad por vez primera, para más tarde ponerla al servicio de intereses extraños al conocimiento, es en este plano siempre una ilusión. Pero el espíritu puede referirse al nexo en el que previamente sujeto y objeto están anudados; y ello está reservado solamente a la

autorreflexión. Esta puede recuperar el interés en cierto modo, mas no superarlo.

No es fortuito que las medidas de la autorreflexión escapen a esa peculiar vaguedad en la que las normas de todos los demás procesos de conocimiento necesitan de una consideración crítica. Son teóricamente ciertas. El interés por la emancipación no se limita a flotar; puede ser vislumbrado a priori. Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje.* Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación. Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones. Autonomía es la única idea de que somos dueños en el sentido filosófico tradicional. Quizá sea por esto por lo que el uso del lenguaje del idealismo germano, de acuerdo con el cual «razón» contiene ambos momentos: voluntad y conciencia, no es, empero, totalmente absoleto. Razón significaba a la vez voluntad de razón. En la autorreflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. El interés emancipatorio del conocimiento tiende a la consumación de la reflexión como tal. Por eso mi *cuarta tesis* se enuncia así: *En la fuerza de la autorreflexión el conocimiento y el interés son uno.*

Y, sin embargo, sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos, en el que nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero consenso. En esta medida la verdad de los enunciados se basa en la anti-

cipación de la vida lograda. La ilusión ontológica de la teoría pura, tras la cual desaparecen los intereses que guían el conocimiento, consolida la ficción, como si el diálogo socrático fuera posible en general y en cualquier tiempo. La filosofía ha asumido desde el comienzo que la autonomía puesta con la estructura del lenguaje era no sólo anticipada, sino efectiva. Precisamente la teoría pura, que quiere obtenerlo todo de sí misma, claudica ante el desplazado exterior y se torna ideológica. Sólo cuando la filosofía descubre en la ruta dialéctica de la historia las huellas de la violencia, que siempre desfigura el fatigoso diálogo y siempre lo lleva fuera del curso de la comunicación sin coacciones, impulsa al proceso cuyo estacionamiento de otro modo legitima: el progreso del género humano hacia la autonomía. Como *quinta tesis* quisiera, por tanto, defender la siguiente proposición: *la unidad de conocimiento e interés se acredita en una dialéctica que reconstruye lo suprimido rastreando las huellas históricas del diálogo suprimido.*

VII

Las ciencias han retenido una cosa de la filosofía: la ilusión de la teoría pura. Esta ilusión no determina la praxis de la investigación científica, sino sólo la comprensión que las ciencias tienen de sí. Y, mientras esta autocomprensión nos reconduzca a esa praxis, tiene incluso un sentido positivo.

El honor de las ciencias consiste, desde luego, en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento. En la medida en que no saben metodológicamente lo que hacen, tanto más ciertas están las ciencias de su dis-

ciplina, vale decir: del progreso metódico dentro de un marco no problematizado. La falsa conciencia tiene una función protectora. Pues en el plano de la autorreflexión les faltan a las ciencias los medios para afrontar los riesgos de una conexión, antaño contemplada, de conocimiento e interés. El fascismo ha podido fingir la superchería de una física nacional, y el estalinismo la superchería, que ciertamente hay que tomar más en serio, de una genética soviético-marxista, porque faltaba la ilusión del objetivismo, un factor que hubiera podido inmunizar contra los peligrosos encantamientos de una reflexión mal conducida.

El elogio al objetivismo tiene, ciertamente, sus fronteras; en este punto basó acertadamente Husserl su crítica, aun cuando no emplease los métodos adecuados. Tan pronto se plasmo la ilusión objetivista en afirmaciones de concepción del mundo, truécase la precariedad de lo metodológicamente inconsciente en la dudosa virtud de una profesión de fe cientifista. El objetivismo en modo alguno impide a las ciencias, como Husserl creía, intervenir en la vida práctica. De una forma o de otra, están integradas en ella. Pero no desarrollan *eo ipso* eficacia práctica en el sentido de una creciente racionalidad de la acción.

Una autocomprensión positivista en las *ciencias nomológicas* tiende más bien a sustituir la acción ilustrada por el control técnico. Guía la aplicación de las informaciones de la ciencia de la experiencia bajo el ilusorio punto de vista de que la dominación práctica de la historia puede dejarse reducir al control técnico de procesos objetivados. No menos rica en consecuencias es la autocomprensión objetivista de las *ciencias hermenéuticas.* De la apropiación reflexiva de tradiciones aún operantes sustrae un saber esterilizado, y recluye en cambio a la historia en los museos.

Guiadas por la actitud objetivista de la teoría configuradora de hechos, las ciencias nomológicas y hermenéuticas se complementan mutuamente en sus consecuencias prácticas. Mientras éstas se liberan de su compromiso con la conexión tradicional, aquéllas, apoyándose en el engañoso fundamento de una historia desplazada, confinan exclusivamente la praxis de la vida al círculo funcional de la acción instrumental. La dimensión en la cual los sujetos activos pueden llegar al entendimiento racional y mutuo sobre objetivos y fines, es así entregada a la oscuridad de la mera decisión entre el sistema de ordenaciones cosificadas de valor y el poder irracional de la creencia[13]. Cuando de esta dimensión, abandonada por todos los buenos espíritus, se apodera una reflexión que procede, al modo de la antigua filosofía, objetivamente frente a la historia, se eleva el positivismo a su más alta cota— como sucedió con Comte. Este es el caso cuando la crítica niega acríticamente su conexión con el interés emancipatorio del conocimiento en favor de la teoría pura. Semejante crítica exagerada proyecta el indecidido proceso de avance de la humanidad sobre el plano de una filosofía de la historia que imparte dogmáticamente instrucciones para la acción. *Pero una engañosa filosofía de la historia es sólo el reverso del ciego decisionismo: la parcialidad burocráticamente ordenada se compadece sólo demasiado bien con una neutralidad de valor contemplativamente malentendida.*

Contra estas consecuencias prácticas de una conciencia cientifista restringida de las ciencias[14] puede operar una crítica que destruye la ilusión objetivista.

[13] Cf. mi monografía «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung», en *Theorie und Praxis*, 2.ª ed., Neuwied 1967, pp. 231 y ss.

[14] Herbert Marcuse ha analizado en su libro *El hombre unidi-*

Verdad es que el objetivismo no es roto, como aún imaginaba Husserl, por la fuerza de una renovada *teoría*, sino sólo por la demostración de lo que encubre: la conexión entre conocimiento e interés. La filosofía permanece fiel a su gran tradición en tanto renuncia a ella. La idea de que la verdad de los enunciados está, en última instancia, vinculada a la intención de vivir la verdadera vida se deja hoy defender mejor sobre las ruinas de la ontología. Seguramente que esta filosofía seguirá siendo una especialidad junto a las ciencias y fuera de la conciencia pública, mientras la herencia de la tradición, de la que ella críticamente se ha liberado, continúe perviviendo en la autocomprensión positivista de las ciencias.

1965

---

mensional [1964], Joaquín Mortiz, México 1968, los peligros de una reducción de la razón a la racionalidad técnica y de una reducción de la sociedad al control técnico. En otro contexto emite Helmut Schelsky el mismo diagnóstico: «Con la civilización científica, que el hombre lleva a cabo planificadamente, surge una nueva amenaza en el mundo: el peligro de que el hombre se explicite sólo mediante acciones externas que transforman el mundo y fije y trate a todo, a los otros hombres y a sí mismo, en este plano objetivo de la acción constructiva. Esta nueva autoenajenación del hombre, que le puede robar su propia identidad y la del otro..., es el peligro de que el creador se pierda en su obra y el constructor en su construcción. El hombre se afana sin tregua por trascenderse en la objetividad autoproducida, en un ser construido, y trabaja incesantemente en el desarrollo de este proceso de la autoobjetivación científica» (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburg 1963, p. 229).

Jürgen Habermas es actualmente el pensador más importante y prometedor del continente europeo y una de las principales figuras del panorama filosófico mundial contemporáneo.

El presente volumen de ensayos es tal vez, entre toda la vasta y difícil producción de Habermas, la obra que suministra de modo más accesible las principales claves de su pensamiento. El ensayo que da nombre al libro, «Ciencia y técnica como "ideología"», es una apasionante discusión de la tesis de Marcuse sobre la función instrumentalizadora de la técnica. Los capítulos «Trabajo e interacción» y «Progreso técnico y mundo social» desarrollan el *leitmotiv* habermasiano —que tiene su origen en Hegel— de que el trabajo y el progreso técnico deben respetar las leyes y usos de la convivencia social.

Tras un capítulo dedicado a la teoría de la opinión pública, el espléndido ensayo final, «Conocimiento e interés», sintetiza en una veintena de páginas el programa completo de la filosofía de Habermas.

Cuadernos de
Filosofía y Ensayo

ISBN 978-84-309-4520-7

tecnos

1217503